د. محمد خاتمي

مُطالعات
في الدّين والإسلام والعصر

دار الجديد

الطبعة الأولى، ١٩٩٨

إنتاج وتنفيذ وتوزيع شركة دار الجديد ش. م. م. • صندوق بريد: ١١/٥٢٢٢ بيروت - لبنان • هاتف: ٥٠ ٩٨ ٧٣ - ٧١ ٨١ ٧٣ (٠١) • بريد إلكتروني: Aljadeed@cyberia.net.lb • نضد النصوص: سناء سلامي وجميلة مزيمة • ضبطها على أصولها: محمود عساف • حرّر «اللبنانيات»: سحبان مروة • أنشاها كتاباً: علي حمدان • خط خطوط الغلاف: علي عاصي • ألفه ونفذه: بسّام قهوجي




بسم الله الرحمن الرحيم



بمثابة تقديم

بقلم السيد محمد علي أبطحي

التديّن ومتطلّباته، في عالمنا المعاصر، إشكالية تشغل حيّزاً واسعاً في الخطاب المعاصر للمجتمعات الإسلامية، سواء في أوساط النخب أو في أوساط العامّة، وعلى أصعدة ثلاثة يعكسها هذا الكتاب الذي يجسّد نمط تعاطي مؤلّفه مع هذا الموضوع الحسّاس.

فعلى الصعيد الفرديّ، تتلخّص الإشكالية في كيفية الجمع بين التديّن من جهة، ومتطلّبات الفكر والحياة المعاصرين، أي كيف يمكن للفرد، في المجتمع المعاصر، أن يظلّ محتفظاً بهويته الدينية والتزامه العملي بتعاليم دينه.

وعلى الصعيد الاجتماعي، فإن الإشكالية الّتي تستأثر باهتمام الجميع، فكرياً وعملياً، هي في كيفية إقامة مجتمع ديني يتمتّع، في الوقت نفسه، بالحرية والعدالة والرفاهية والتطوّر، حسب التعابير المعاصرة لهذه المفاهيم.

أمّا على الصعيد الحضاري، فالإشكالية تكمن في هذا التساؤل: هل إن التاريخ انتهى؟ وهل يمكن القول إن مصير البشرية هو الحضارة الغربية فقط، أم إن هناك مستقبلاً آخر للبشر خارج ميدان هذه الحضارة؟ إن البحث في هذا الموضوع ينطلق من بدايات متباينة ليصل، عادة، إلى نتائج متباينة أيضاً.

وفي المجتمعات الإسلامية، تحظى مناقشة هذه الإشكالية، على الأصعدة الثلاثة، بأهمّية غير عادية، كون الفكر الإسلامي المعاصر، بغالبية تياراته، يقدّم تفسيراً للإسلام مبنياً على أساس حضور الدين في جميع مراحل الحياة وتفاصيلها، على الصعيدين الفردي والاجتماعي، ومنذ مرحلة ما قبل الولادة، وحتى مرحلة ما بعد الموت. وعلى أساس هذا التفسير، فإن الشريعة، (القواعد العملية للسلوك الديني)، تتّخذ لدى غالبية المناهج الإسلامية حجماً ضخماً، وتحتلّ موقعاً رفيعاً لا بديل عنه، باعتبار أن هذه الشريعة تتكفّل وضع كافّة «الحقوق» و«الواجبات» الفردية والاجتماعية. إضافة إلى ذلك، فإن أيّاً من المجتمعات الإسلامية لم يتفاعل بشكل كامل مع دعوات «الإصلاح الديني» (Reformation) و«الدنيوية» (Secularisation) وهو أمر ناتج عن

الحضور الواسع للشريعة الإسلامية في فكر المسلمين وحياتهم.

في هذا الكتاب يبحث السيّد محمّد خاتمي هذه الإشكالية على أصعدتها الثلاثة، كما فعل في كتابه الأول المنشور باللغة العربية بيم موج إلّا أننا نلاحظ في ثنايا المعالجات التي يجمعها هذا الكتاب تركيزاً على الموضوع الحضاري وكأن المؤلف يرمي إلى تبيان أن التديّن والحداثة على الصعيد الفردي، وإقامة مجتمع ديني متطوّر على الصعيد الاجتماعي، يتوقّفان على رفض نظرية «أحادية خيار الحضارة الغربية» بل إنه يختصر تحقيق الأمرين، برفض هذه النظرية.

وإذ يرى السيّد محمّد خاتمي أنه يخوض في مواضيع معقّدة وشائكة ذات بعد تاريخي، تبدو معه الحاجة مُلحّة لاعتماد معالجات تاريخية اجتماعية في آن، كذلك فهو لا يبادر إلى تقديم إجابات على ما يطرحه من أسئلة، بل يعتقد، على سُنَّةِ حكماء المسلمين، بأن طرح السؤال الصحيح، والطرح الصحيح للسؤال، إنّما يشكّلان الخطوة الأهمّ باتّجاه حلّ الإشكاليات بالطريقة المناسبة. ومع ذلك فهو يرى، انطلاقاً من تجارب المسلمين التاريخية في ميادين الفكر والحياة المختلفة، عَجْزَ فريقين عن تقديم

الأجوبة المناسبة على الأسئلة المطروحة. وهذان الفريقان هما فريق العلمانيين، وفريق المسلمين المتحجّرين، مُشدِّداً على الضعف المطلق للفريق الثاني في دفاعه عن حُرمة الإسلام.

وما يُعزّز من أهمّية ما يطرحه السيّد محمّد خاتمي في هذا الكتاب، هو أنه أحد المفكّرين الدينيين المُبرَّزين، في بلد يحتلّ موقعه المتميّز في ميدان الفكر الإسلامي المعاصر، ممّا يعني أن ما يطرحه في هذا الكتاب يعكس الهواجس والإشكاليات التي تكتنف خطاب الوعي الديني في إيران اليوم.

إلى ذلك، فإن السيّد خاتمي استطاع، بأفكاره هذه، استقطاب الناخبين في انتخابات الرئاسة الإيرانية في أيار ١٩٩٧، في وقت لم تتخطّ فيه الثورة ـ الزلزال في إيران عقدها الثاني، ممّا وضع المراقبين والباحثين في الشؤون السياسية والاجتماعية الإيرانية أمام مفاجأة كبيرة.

من هنا تبدو أهمية الاطّلاع على أفكارٍ ونظرياتٍ شخصيّةٍ تنطلق من موقع الرئاسة إلى ساحة العمل الدؤوب للتوفيق بين الدين والديمقراطية والتنمية، بل لإقامة حالة انسجام ووئام بين التديّن والحداثة.

*

بين دفّتي هذا الكتاب يطّلع القارىء على بعض أفكار السيّد محمّد خاتمي التي طرحها خلال زيارته إلى لبنان أواخر العام ١٩٩٦، وهي موزّعة على أربعة فصول: الأوّل بعنوان «التديّن في عالم اليوم» وهو نصّ محاضرة ألقاها في «دار الندوة» في بيروت بدعوة من الحركة الثقافية في أنطلياس ودار الندوة؛ والثاني بعنوان «التراث، التنمية، الحداثة» وهو أيضاً نص محاضرة ألقاها في كلّية الحقوق والعلوم السياسية ـ الجامعة اللبنانية؛ أمّا الثالث فحوار أجرته معه مجلة *المنطلق* اللبنانية؛ في حين يستعيد الرابع وقائع حديث متلفز أعدّته وبثّته محطّة «المنار» اللبنانية.

إلى هذا، واستكمالاً لجولة الأُفق التي تشكلها هذه المداخلات الأربع ارتأينا أن نلحق بها نصّين آخرين، (سبق نشرهما بالعربية في جريدة *الحياة* اللندنية)، مدار الأوّل على موضوع العلاقة بين الحضارات، حواراً أو مواجهة؛ ومدار الثاني على ما بين «التنمية» و«الحرية» من إشكالية. وحول كلا الموضوعين يعبّر السيد خاتمي عن آرائه بما لا يقبل الالتباس: فعلى صعوبته لا يرى مفراً للحضارات من الحوار وبين «التنمية» و«الحرية» لا يتردد في الانحياز إلى خيار «الحريّة أوّلاً»...

اللبنانيّات



التديّن في عالم اليوم

بسم الله الرحمن الرحيم

ما هو موقعُ الدّيـن في عصرنا؟ وما هي معاناةُ المُتَدَيِّن ومسؤولياتُه؟

هذا هو السُّؤال.

إذاً فلتسمحوا لي بإعادة صياغته بدقّة أكبر فأقول: «أين موقعنا نحن في عالم اليوم؟».

وبطبيعة الحال فإنَّ من الممكن تفسير الضمير «نحن» على وجوهٍ وبمعانٍ شتّى، والعثور على دلالات كثيرة له. بَيْدَ أنَّ ما نعنيه ويَتَّسِقُ وطبيعة بحثنا هو مجموعنا نحن المُتَدَيِّنين، مسلمين ومسيحيّين ويهوداً، وغيرنا، مِمَّن نعيش خارج الحدود الرّسمية للحضارة الغربية. ولكن وما دُمْتُ من يسأل، وطبيعة اهتماماتي هي ما هي، فإنني أقول على نحو أدقّ أيضاً بأنَّ المعنيَّ بالضمير «نحن» هنا إنّما هم نحن المسلمين على رغم أنّه من المُمْكِنِ أنْ يكونَ المُخاطَب أيضاً لا يدين بالإسلام،

■ محاضرة أُلقيت في «دار الندوة» ببيروت في الرابع من كانون الأول ١٩٩٦ بدعوة مشتركة من الدار المذكورة والحركة الثقافية ـ أنطلياس.

يعني أنّه من الممكن للسؤال، إن حُوِّرت صيغته قليلاً، أنْ يَحظى باهتمام كلّ الذين يُراوِدُهُم هاجسُ الحياة الإنسانية وينشدون العزّة والكرامة، من غير المسلمين.

أجل، إنَّني أتساءل عن «الدّين» بصفتي مسلماً يريد أنْ يعيش عصره مُتَطَلِّعاً إلى المستقبل، ويرغب في دور لنفسه مُشَرِّفٍ في بناء هذا المستقبل وفي سبيل تقدّمه. وهو تساؤل «من الذات» بمعنى أنَّني لا أنظر إلى الدين مِنْ خارِجِهِ وكأنَّني إنسان محايد لا رأيَ له، بل إنَّني أنظر نظرةَ مسلم يرنو إلى الحقيقة وإنْ كان لا مندوحةَ لنا عن النَّظر إلى الدين من الخارج كَيْلا نُبْتَلى بتعصّبٍ لا مُبَرِّر له وكَيْلا نقع في شرك النظرة الذاتية العمياء.

وأنا عندما أتساءل عن موقعنا، نحن المسلمين، في عصرنا هذا، فلا بدّ من أنْ يكون قُطْبا السُّؤال واضِحَيْنِ في ذِهْنِ المُخاطَب. بالضَّمير «نَحْنُ» أعني في هذا المقام نحن المسلمين مع التأكيد على ملاحظة أنّنا كنّا ذات يوم أصحاب حضارة، وكان لنا دور في التّاريخ الإنساني، وأنّنا اليوم نفتقر إلى الاثنين: الدور والموقع معاً، ونريد في الوقت نفسه استعادة موقعنا في التّاريخ وأنْ نصنع، ما وسعنا ذلك، مُسْتقبلاً لنا يختلف عن واقعنا بل وعن ماضينا أيضاً، دون أنْ يُؤذي ذلك أحداً ودون أنْ نتجاهل معطيات المعرفة وإنجازات الفكر الإنساني النَّظرية والتَّجريبية.

وأمّا ما أعنيه بقولي «عالم اليوم» فهو باختصار «حضارة الغرب» أي ما يسود العالم والإنسان، ويُحْكِمُ السَّيطرة عليهما معاً. إنَّه ما يترك أثره القويّ على حياتنا في سائر سُبُلها الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية في آن معاً. إنَّه هذا الذي لا تَتَيَسَّر بدون ما قدّم وأنجز، لا تَتَيَسّر الحياة لغير الغربيين، ولنضرب مثلاً قريباً: ففي هذا المكان الذي يَضُمُّنا ونتباحث فيه تتجلّى آثار المدنية الغربية أنّى التفتنا: في تصميم البناء وفي أثاثه ورياشه وفي المدينة حيث يقع هذا المبنى وفي وسائل الاتّصال وخاصّة وسائل الإعلام، بل وفي هذا المذياع الذي ينقل صوتي إليكم وفي أمور أخرى عديدة لا سبيل لتعدادها.

وعالم اليوم هو عالم الغرب؛ الفكريّ والأخلاقيّ والفنّيّ، وليس مُقْتَصَراً على الموقع الجغرافي وحده ذلك أنَّ مَنْ هُمْ خارج المساحة الجغرافية وخارج إطار الحضارة الغربية، حتّى هؤلاء يقعون، وبشدّة، تحت تأثير هذه الحضارة، ولا تَتَيَسّر حياتهم من دونها. إنَّه عالمنا المعاصر. وليس خفيّاً أنَّ الغَرْبَ قد قَدَّمَ للإنسان إنجازاتٍ وثماراً عظيمةً وابتلاه في الوقت عينه بمشكلات ومعضلات جمّة، بَيْدَ أنَّ هذا هو شأن كلّ ظاهرة بشرية، يتّسع مداه أو يضيق.

ولكن ثمّة ملاحظة جديرة بالاهتمام وخلاصتها أنَّ مشاكلنا بالمقارنة مع مشاكل الغربيّين تبدو مضاعفة، فما سرُّ ذلك؟

السّرُّ هو في أنَّ ثقافة الغربي منسجمة مع حضارته، على الأقلّ، وهو بالتالي لا يُعاني من اهتزاز في الشخصية. أمّا نحن فمشكلتنا مضاعفة لأن حياتنا ـ الشخصية والاجتماعية ـ متأثّرة أشدّ التأثّر بالغرب، ومن دون أنْ نأخذ بأُسُس الحضارة الغربية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنَّ ثقافتنا أو بعض جوانب من السائد مِنها مِمّا يَرْسُمُ شخصيّتنا وأفكارنا، تنتمي إلى حضارة انتهى عصرها. على أنَّ هذا موضوع لن أفيض فيه لأنَّه أوسع من أنْ نخوض فيه في مقامنا هذا، ولذا فإنني أتركه إلى فرصة أُخرى. ولكنني أبادر هنا لأُضيف فوراً بأنّنا على رغم افتقارنا إلى تعريفات مُحَدَّدة لمقولات كالحضارة والثقافة، فإنَّني أعني بالحضارة في بحثي هذا الآثار المادّية للحياة الاجتماعية وجميع المراكز والمؤسَّسات الّتي تنبض بالحياة أي المؤسّسات الاقتصادية والسياسية والصناعية وغيرها، والّتي تُشَكّل أُطُر الحياة العملية والاجتماعية، وأعني بالثقافة المعتقدات والعادات والتقاليد والتراث الفكري والعاطفي الّذي تمتدّ جذوره في المجتمع.

من المُمْكن أنْ يعتبر البعض أنَّ هذه الأزمة قد انتقلت إلينا أيضاً عن طريق تأثّرنا بالغرب. ولكن، في الحقيقة، إنَّ أزمة الشعوب والبلدان غير الغربية تَكْمُنُ في أنَّ الثقافة التي تحكمنا، أو لنقل يحكمنا جانب منها، لا تنسجم مع الحضارة التي تشكّل، إلى حدٍّ ما، أساس حياتنا العملية، وأنَّ هذا التناقض

الذي يُعاني منه الغرب بدرجة أقلّ هو ما يضاعف الأزمة في حياة معظمنا نحن غير الغربيين.

وأُضيف أنَّ الفصل بين المَدَنِيَّة والثقافة بالمعنى الّذي أشرتُ إليه أمرٌ ممكن، يعني أنَّه مِنَ المُمْكِنِ للثقافة المنسجمة مع الحضارة، نظراً لامتداد جذورها في ذات كُلِّ إنسان، أنْ تبقى آثارها لمدى طويل بعد تدهور الحضارة واضمحلالها. وبما أنَّ الحضارة هي من الثقافة بمثابة القاعدة، من جهات عديدة، لذا فإن الثقافة، ونتيجة لهذا الفصل والانفكاك، لا تفقد قدرتها على العطاء، وتتحوّل إلى عقبة وعامل إعاقة وحسب بل وتضمحلّ أوّل فأوّل لافتقارها إلى القاعدة والأساس.

بلى، إنَّ إحدى أعظم مشكلاتنا هي في أنَّ ثقافتنا أو الجوانب الهامّة منها، تنتمي إلى حضارة قد غَبَرَ عصرُها منذ قرون، وأنَّ حياتنا واقعة تحت تأثير حضارة جديدة تقتضي ثقافة تنسجم معها. هذا هو «عالمنا».

نعود الآن إلى سؤالنا الأول في بحثنا هذا فَنُكَرِّره بوضوح أكبر وصراحة أوفر: نحن كمسلمين نسعى إلى حياة كريمة ولا نُريدُ التَّخلّي عن هويّتنا التاريخية والّتي تعني لنا الإسلام؛ ماذا ينبغي علينا أن نفعل؟

أرجو أنْ لا تنتظروا منّي أطروحةً ما، فأنا أعترف بعجزي الفكريِّ والعلميِّ عن مِثْلِ ذلك، ناهيك بأنَّ حياةَ الإنسان لا

يتمّ إصلاحها بأطروحة. فمثلاً لقد كانت أطروحات ماركس وأنغلز هي الأكثر فاعلية ذات حين ولكنّكم قد وقفتم على النتيجة على رغم ما للرَّجلين من مزايا تُحمد. وماركس كان، للإنصاف، رجلاً ذكياً وفطناً وأحد أبرز الخبراء في اكتشاف عُيوب رأسمالية الحضارة الغربية، ولكن، وعلى رغم ذلك، فإنَّ نتيجة ما فعله بارزة للعيان.

فلنعترف بكلّ صدق بأنَّ الحياة إنْ هي إلّا جهودٌ ومساعٍ عامّة ومتواضعة، ولا تَتَقَدَّم إلّا بالتّعاون وتضافر الجهود وتبادل الآراء وتلاقُح الأفكار، وبالتذكير الدائم بمحدودية ما يطرحه الإنسان من آراء وأفكار ووجهات نظر. وبالطَّبع فإنّ ما نثيره هنا لَيْسَ بأكثر من جُمْلَةٍ تصوّرات وليس بالأمر الجازم والنهائيّ. إنَّ المطلوب إنَّما هو فتح الأبواب أمام البحث والحوار والمشاركة الواعية وبالطبع الصادقة والمخلصة في خضمّ الأسئلة والبحث عن أجوبة جادّة لها.

إسمحوا لي، أوّل الأمر، أنْ أُشير إلى بعض المُلاحظات عن «الدين» لكي نصل من ثمّ إلى ما نُسمّيه استنتاجاً:

أولاً: الدّين توأم الإنسان وأَقْدَمُ الموجودات البشرية. وحياة الإنسان مِنْ غَيْرِ دين ومن دون التَّسليم لأمرٍ مُتعالٍ وسامٍ لا معنى لها. فالدين في عُمْقِ وجود الإنسان، شاء ذلك أم أبى، هو علامةٌ على الغَيْب الذي لا نهاية له، والإنسان يدرك ذلك من صميم قلبه ومِنْ أعماق روحه. الإنسان موجود يعي هذه

الرموز والأسرار ولهذا فهو يُريد اكتشاف المزيد من أسرار الوجود، وهيهات فَكَمْ من سرٍّ لم يكتشفه الإنسان بعد؟ فالوجود مُعَقَّد ومُتَداخل على نَحْوٍ نرى معه أن اكتشاف كلّ سرّ من أسراره يؤدّي إلى استشراف المئات من الأسرار الجديدة. الإنسان يغوص واعياً في بحر أسرار الوجود ورموزه ولذا فهو فريسة حَيْرة ودهشة دائمتين: الحَيْرة أمام الوجود والدهشة من تعقيداته وتداخله.

وعندي أنّ الحَيْرة ستظلّ ملازمة لوجود الانسان، وبوجودها تتأكّد أهمّيّة موقع الدين في حياته. فالدّين صِلَةٌ تَصِلُ الإنسان الباحث الواعي ولكن المحدود والعاجز باللّامتناهي، بمركز الوجود؛ خالق العالَم، والعالِم العليم بكلٍّ الرموز والأسرار. وبالطَّبع فإنَّ إنساناً لا يُؤْمن في أعماقه بوجود أمرٍ متعالٍ ولامتناهٍ، لَيْسَ بموجود، ولكنَّ الإنسان نسّاءٌ يغفل عن الحقيقة السامية. والغفلة عن الوجود المتعالي والمتسامي تعدّ كارثة وفاجعة كما يعدّ النظر إلى المتناهي والمتغيّر، كأنه ثابت ولامتناهٍ، كارثة أيضاً. والمؤسف حقّاً هو أن ما شَهِدَهُ تاريخ الإنسان من فجائع كان وليدَ هذين الموقفين.

إنَّ حياةً تخلو من إله، إله الأديان السَّماوية بخاصّة وإله العارفين المُخْتَلف عن إله عَبَدَة الخرافة والسَّطحيّين، بل والمُخْتَلِف عن إله الفلاسفة أيضاً، لحياةٌ ضيّقة مظلمة. إله في الأوج من عزّته وجلاله وإنسان في الحَضيض من عجزه

وقصوره، ومع هذا فبوسعه الارتباط به ارتباطاً صادقاً ومباشراً، ارتباطاً قلبياً بل ولسانياً أيضاً. بوسعه، في عالم يستبدّ به الغموض والإبهام ويبعث في النفس القلق والاضطراب، بوسعه أن يتوجّه إلى مركز الوجود بالخطاب والنَّجوى، يُحادِثُهُ ويسمع جوابه. إله جميل يعشقه الإنسان ويتدلّه في عشقه له. إله جليل يخافه الإنسان ويخشاه، على أنَّ الخشية منه ليست خشية الذَّليل العاجز أمام القويّ الجائر، إنَّما هي قلق الناقص السّاعي وراء الكمال أمام كامل وعزيز. الخشية أساس التقوى، والتقوى إنْ صدقت كانت الزهد بعينه. والزّاهد الحقّ يرى الدنيا ملك يمينه ووسيلة تكمل أبعاد وجوده المعنوية والممتازة.

وبالطبع فلقد ابتُلينا، وما زلنا، بزهد سلبيّ وبعرفان سلبيّ وبتديّن سلبيّ وكلّ هذا من آفاتِ حياة الإنسان وعلامة بارزة تدلُّ على ضيق أُفُق الإنسان وتهوّره وسرعته إلى الخطأ، ولكن هذا أمر ينبغي درسه في أوانه وفي مكانه.

من الواضح أنَّ المُتَدَيّن العارف المُتَفَلّت من إسار الدنيا والقانع بالنزر الكافي من ضروريات الحياة المادية، ينعم بالسَّكينة والغبطة بقدر أعظم وأعلى من الآخر المتمكّن والثريّ والقادر على كلّ قنية تُرَفِّهُ عيشه، وذلك لأن لذَّة الأوّل هي لذّة ارتواء الروح وهي دائمة، ولذّة الآخر هي لذّة إشباع الجوف والفرج، وهي مُؤَقَّتة مُستعارة لأنّ أسبابها خارجة عن حيطة

وجود الإنسان ومتعلّقة بمئات من العوامل الأخرى، فإنَّ الخوف الدائم من فقدها والقلق لذلك يزيلان ما يستشعره المرء منها بالفعل.

بلى أيُّها السادة، سنجد، إنْ نَحْنُ نَظَرْنا بموضوعيَّة وإنصاف، أنَّ جذور التديّن تَضْرِبُ عميقاً في روح الإنسان، أو على حدّ قول القرآن الكريم، في فطرة الإنسان، ففطرته دينية موحّدة.

ثانياً: جوهر الدّين أمرٌ مُقَدّس متعالٍ، ولو جُرّد الدين من القداسة والسموّ لخرج عن كونه ديناً. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنَّ وجود القداسة والسموّ إنَّما هو وجود للإطلاق ولانعدام الشُّروط والقيود. فما مِنْ دين لا يتعامل بالأمر المُطْلَق والمُتسامي لأنَّ هذه الأمور هي من جوهر الدين. وهنا أودُّ الإشارة إلى واحدة من الآفات التي تُهَدِّدُ حياة الإنسان الدينية والتديّن على حدّ سواء، والّتي غدت، على نحو ما وطوال التاريخ، مصدر مشكلات كبيرة للبشرية.

قلب الإنسان يُحيط عِلماً بالأمر المقدّس المتعالي والّذي موضوع الدّين مادّته. فكلُّ شخص يجد ويوجد في أعماق وجدانه صِلَة ما بذلك الأمر، وإنْ تكن تلك الصلة غير مفهومة، ولكن المعرفة والإحاطة هذه هي في ذاتها لَدليل على أنّ روح الإنسان وتلك الحقيقة السامية إنّما هي من سنخ واحد وهو ما أسماه القرآن الكريم بـ«روح اللّه» واعتبرت كمال خلق الإنسان.

بَيْدَ أنَّ لوجود الإنسان بُعْدَين: إلهياً وطبيعياً. فالإنسان مُنْتَصِبُ القامة في السماء وبالتّالي فهو يُدْرك الأمر القدسيّ، ولكنّه في الوقت عينه يقف على قدميه على الأرض فهو محكوم تالياً بالعيش في هذا العالم. ولأنَّه يعيش في صلب الطبيعة فإنَّ ذهنه وحياته في تَحَوُّلٍ مستمرّ، فعالَمُ الطبيعة لا يعرف الاستقرار أبداً. ولأنَّ الإنسان موجود طبيعي فهو محدود الزمان والمكان والاجتماع، وبالتالي فإنَّ معرفته ووعيه نسبيان وقابلان للخطأ.

الإنسان في هذا العالم موجود تاريخي وأسير الزمان والمكان وقابل للتحوّل والتغيّر، فلا جسمه يبقى على حال واحدة بمرور الزمان، ولا عقله أيضاً. وبالطبع فإنّني لا أعتقد بأنَّ معارف الإنسان وأفكاره وإدراكه نسبية، ولا ثابت في معرفته، بل أقول بأنَّ مثل هذه المعارف وإنْ كانت أساسية إلّا أنها عامّة جدّاً وضئيلة، ناهيك بأنّ مُعْظَمَ معرفتنا النظرية ووعينا العملي نسبيّ ومتغيّر وقابل للخطأ.

إنَّ نسبيّة معتقداتنا ووعينا تكون أعظم جدّية في زمان غياب المعصوم وليس لدى الإنسان خيار آخر غير مواصلة حياته بهذه النِّسبيّة. ومن خلال التجربة والخطأ يُصَحِّح معارفه وخبراته أيضاً في الحياة وفي التاريخ. ولا يخفى أنَّ قسماً من تاريخ الإنسان إنّما هو تَحَوّل معتقداته وتصوّراته، فهل يبقى إدراك الإنسان على حال واحدة طوال التاريخ؟ وهل كانت معتقدات

أيَّة أُمّة وسلوكها الديني على نمط واحد؟ إنَّ كلّ هذا الاختلاف في الآراء بين أتباع الديانات وأصحاب الأفكار المختلفة عبر التاريخ، بل كلّ الاختلافات الأساسية بين مذاهب الدين الواحد، بل أيضاً كلّ التّعارض الفكريّ بين فئات المذهب الواحد، كلّها تدلّ على استحالة أنْ يدّعي أحدٌ الإحاطةَ بالحقيقة كاملة. ولنضرب الإسلام مثلاً. فأيُّ إسلام نريد ونعني حين نتحدّث عن الإسلام؟ أإسلام أبي ذر؟ أم إسلام ابن سينا؟ أو إسلام الغزالي؟ أم إسلام محيي الدين بن عربي؟ أإسلام الأشاعرة؟ إإسلام المتصوّفة؟ أم إسلام الظاهرية؟ أي إسلام؟ بلى إنَّها كُلُّها شواهد تاريخية لا يطالها الشكّ على نسبيَّة معرفة الإنسان حتّى عن الدين. إنّنا جميعاً، كائناً ما كان الدين الّذي يؤمن به أحدنا، لا نتّفق مع آبائنا لا في التفكير ولا في العمل. على أنَّني لا أقول بأن سنّة التغيّر تدرك كلّ شيء، بل تدرك جلّ شؤون الوجود الإنساني. ومن هنا فإنَّ نسبية العقل والحياة أمر جدّيّ وأساس.

وإذاً فإنَّ أعتى وأضخم مشكلات مجتمع المُتَدَيّنين قائمة في أنّه يؤمن من جهة بحقيقة وحقائق مُطْلَقَة ومتسامية ومقدّسة؛ ومن جهة أخرى، وبوصفه موجوداً، النسبيةُ في عقله وحياته أمرٌ جدّيّ، فإنّه يرى كلّ هذا في نطاق عقله وروحه النِّسبيَّين، بَيْدَ أنَّه كان يعي محدوديّته وأساس التضادّ القائم والمشكلة، فإنَّ مشكلته الداخلية لن تفضي به إلى الكارثة.

ولكن الطامّة الكبرى والتي تؤدّي إلى الكارثة في مجتمع المُتَدَيّنين، تظهر عندما تُضْفى قداسةُ الدّين ومطلقيّته على تصوّرات الإنسان عن الدين، مع أنّها تصوّرات زمانية ـ مكانية محدودة ونسبيّة وقابلةٌ للخطأ. ثمّ يعتقد الشخص أو الأشخاص المحدودون أنَّ ما توصّلوا إليه إنّما هو عَيْنُ الدّين والدِّيانة. بل ويُخَيَّل إليهم آنذاك أنَّ الشَّخص الذي يعتقد الاعتقاد هذا لَهُوَ مِثالُ المُتَدَيِّن الحقّ. ومن هُنا تَنْجُمُ أكثر حملات التكفير والرمي بالفسق والفجور فَضْلاً عن الصدام والعراك.

ها نحن أولاء إذاً والدين الّذي هو في ذاته ذو «قداسة» و«سموّ» و«إطلاق» وبيننا أمر مشترك اسمه العقل، والّذي هو وسيلةٌ لفهم هذا العالم ووسيلة للإفهام والتّفاهم بين الناس أيضاً. ولئن كنّا نعتقد اعتقاد الكثير من الفلاسفة بأنّ عقل الإنسان يتحلّى بجملة من الثّوابت ومن القناعات المُطْلَقَة والّتي تكون معتبرة دائماً وفي كلّ آن، فمن الإنصاف الاعتراف بأنَّ الإنسان، في عقلانيّته وفي إيجاده لمعضلاته بواسطة العقل، مُبْتَلىً بأنَّه محدود إلى درجة أنَّ جانباً عظيماً من معارفه وتصوّراته ومعلوماته، وبسبب من تأثيره بما لا يُحصى من المعوّقات، لَتصوّراتٌ ومعارفُ نسبية وعرضة للخطأ. وما التحوّلُ العظيم الذي يطرأ على عقولنا وحياتنا لحظةً فلحظة، واختلافُ الآراء وتباين الأفكار والرؤى القائم بين اتباع الديانات المختلفة وبين مذاهب الدين الواحد

أيضاً، هذا التحوّل ليس إلّا الشاهد الناطق الذي يشهد على صحّة ما ندّعيه. ومن الإنصاف أيضاً الاعتراف بأنَّ وسيلتنا المشتركة والمباركة في الوقت نفسه للعودة إلى الوجود والطبيعة، والّتي هي كتاب الخلق والتكوين، من جهة، وإلى الوحي الإلهيّ والّذي هو كتاب الديانة والتشريع، من جهة أخرى، إنّما هي العقل مع إدراك أنَّ الفهم الإنساني فهم محدود ومتغيّر.

أَوَيَعني هذا أنَّ جميع أبواب الحقيقة موصدة أمام عقل الإنسان؟ نَحْنُ نعلم أنَّ بعض فلاسفة العصر الحديث في الغرب قد أجابوا على هذا السؤال بالإيجاب، فهم إمّا أنكروا الحقيقة المطلقة أو أعلنوا، في أحسن الأحوال، أنَّهم لا يعرفون إليها سبيلاً، وبالتّالي توصّل أكثر المفكّرين الغربيين إلى هذه النتيجة بشأن الدين وهي حتمية وضعه بالكامل جانباً أو على الأقلّ نبذه من الحياة الاجتماعية.

بلى، ها نحن أولاء والعقل الّذي هو محدود وعُرْضَةٌ للخطأ، والّذي لم يوجد معنىً محدَّدٌ له ولا مفهوم واحد، لا في القديم ولا الآن، الأمر الّذي لا بدّ من التنبّه له.

ولكن كَيْفَ يُقنِع هذا الكلامُ مُتَدَيِّناً يُؤْمِنُ من صميم روحه بإله قادر حكيم؟ نحن نعتقد أنَّه من غير الممكن أنْ يدعو اللّه عزّ وجل عباده إلى دين ما، من دون أنْ يكون هناك سبيل لبلوغ حقيقته. أنْ يدعو إنسانٌ إنساناً إلى مكان لا يمكن بلوغه

فذلك أمرٌ مُسْتَهْجَنٌ وقبيح، فكيف بالحرى إذا ما كان الداعي إلهاً نَصِفُهُ بالحكمة وبأنه مبدع العقل؟

السَّبيل المطمئنّ لمعرفة اللّه عزّ وجلّ، عندي، هو طريق الوصول لا الفهم؛ وطريقُ القلب لا العقل. هو الطريقُ الذي أكّدته الأديان بقوّة. ولقد علّمنا أئمّة الإسلام بأنَّ «العَقْل ما عُبِدَ به الرحمنُ واكتُسبَ به الجنان» وهذا يعني أنَّ العقل هنا هو مصدر عبادة لا مصدر فهم. وفي قول آخر رأوا العبادة سبيلاً إلى اليقين وليس الانتقال من المقدّمات المعلومة إلى النتيجة المجهولة، ودليل هذا ما جاء في القرآن الكريم «واعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين» (الحجر ١٥: ٩٩)، وهذا يعني أنَّ الطريق المطلوب للمعرفة الدينية الإلهية هو طريق الوصول لا الفهم، وهذا بطبيعة الحال لا يعني، بأيٍّ وَجْهٍ، التّنكّر لقوّة العقل والمعرفة الفلسفية والعملية، وخاصّة في الإسلام الّذي اهتمّ، إلى حدّ بعيد، بالعقل وبالتدبّر. ولكنْ لا بدّ من معرفة حدود كلّ بعد من أبعاد روح الإنسان، ومن أراد أن يكون مؤمناً صادقاً فلا بُدَّ له من سلوك طريق القلب.

حقيقة التديّن تجربة وليست فكراً. إنَّها تجربة عناصرها بناءُ الذات والتَّحكُّم بهوى النَّفس والتَّسليم لمركز الوجود ذي العزّة والجلال وفناء القلب في حبّ المحبوب. وإذا ما سلك الإنسان هذا السبيل وطواه وَصَلَ إلى اللّه. والوصول ليس مُفْرَدَةً من مفردات الفهم، لأنَّ الفهم شأنٌ من شؤون العقل،

فمن خلال تجميع المفاهيم المعلومة يتمّ التوصّل إلى المفهوم المجهول. على أنّ الفهم في الغالب أمرٌ نسبيٌّ يتناسب وأوضاع العقل والموقع، زماناً ومكاناً، فضلاً عن عوامل داخلية وخارجية أُخرى لا تُعَدُّ ولا تُحصى.

ليس ما قلناه بالأمر الجديد؛ فالكثير من النّصوص الدينية التعليمية، فضلاً عن أن عِظامَ العارفين قد شهدوا جميعاً بعجز العقل وضعفه وأكّدوا أنَّ أقدامَ أهْل الاستدلال، أي الفلاسفة، من خشب، ومعلوم أنَّ قَدَماً من خشب لأوهى من أنْ تُقاوم، وهمّ بذلك تجاوزوا العقل في بحثهم عن الحقيقة وهاموا في البحث عن عقل العقل، وهنا تَرِدُ ملاحظة كبيرة الأهميّة وخلاصتها أنَّ عظماء كأبي علي ابن سينا وكثيراً من الفلاسفة الذين استندوا إلى العقل بقوّة في نشاطهم، واعتبروا أنَّ المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقلية والاستدلالية، هؤلاء العظام لم يزعموا، في أيِّ وقت، أنَّ بوسعهم التوصُّل بواسطة العقل إلى إدراك الحقيقة والحقّ والمتعالي. إنَّ هذا العقل يُحَقِّقُ إنجازاً كبيراً إنْ هو أمكنه إيصالنا إلى حدود الحقيقة لا كنهها.

طريق القلب طريق يوصلنا إلى الحقيقة. وحقيقة الدين تجربة يُمارسها الإنسان المتديّن من أعماق روحه وصميم فؤاده، وكم من الفلاسفة العرفانيّين، وكَمْ من العرفانيّين النظريّين قد حاولوا تبيان الجهة المعقولة لهذا السير وهذا السلوك، ولكن هيهات فالطريق طريق وصول لا طريق فهم.

والملاحظة المهمّة في هذا المجال هي أن السّالك الواصِل هو وحده الذي يُدرك الحقيقة عن طريق القلب، الطريق المطمئنّ لبلوغ الحقيقة؛ وبتعبير آخر، إنَّ طريق القلب طريقٌ فرديٌّ وليس طريقاً جماعياً، ولا بُدَّ لكلّ شخص من سلوكه بِنَفْسِهِ حتّى يصل، فإذا ما وَصَلَ لم يَسَعْهُ نقل حقيقة وعيه الّذي هو من سنخ الشهود بالمفاهيم والمعرفة المكتسبة.

ولكنَّ الإنسانَ، من جهة أخرى، كائنٌ اجتماعي مضطرّ للحياة على الأرض بجوار الآخرين. ومثل هذا الوجود يحتاج وسيلة يُشاركه فيها الآخرون، فتُتيح له إمكانية الاتّصال والارتباط بهم. فاللغة عنصر مهمّ في ارتباط الناس، بعضهم ببعض، واللغة أداة تُعَبّر عن حقيقة معنوية موجودة في ذهن الإنسان. فالإنسان يتمتّع بالفهم والوعي، وفهمه ووعيه وانطباعاته وأحاسيسه هي من جملة الأمور التي ينقلها إلى الآخرين بواسطة اللغة وبها يطلعهم على ما يدور في خلده ويعتمل في نفسه.

النُّطق مؤشّر العقلانية، وأعني بالعقل هنا القوّة المشتركة بين جميع الناس والمرتبطة بالمفاهيم؛ فبالعقل يتمّ الفهم. ثُمَّ إنَّ فهم الإنسان هو الّذي يربط بين العقل وموضوع المعرفة. وهذا الفهم تابع ـ إن لم يكن دائماً وفي كلّ وقت ففي معظم الحالات ـ للكثير من الظروف والأحوال الخارجة عن نطاق إرادة الإنسان ووجوده. ورغم أن الإنسان من

حيث الاستعداد كائن لامتناه ـ والحقّ أنَّ عظمة وجود الإنسان عصيَّة على البيان بمعايير المادّة والطبيعة المجردة ـ فإنه موجود ومحدود دائماً بحدود الزمان والمكان، وبالتّالي فإنَّ آفاق رؤيته ضيِّقة. إنَّه موجود يتأثّر بأنواع الأحاسيس والعواطف، ولا يُمكن لعقلانيته أنْ لا تتأثّر بميوله وتوجّهاته العاطفية. وكلّ هذا يستدعي كون عامل الفهم والارتباط المشترك بين الناس أمراً نسبياً، في معظم الحالات، وعرضة للخطأ في الكثير من المواضيع. والتحوّل الّذي تشهده تصوّرات الإنسان في كلّ الأبعاد تقريباً لَشاهِدٌ ناطِقٌ، في حدّ ذاته، على صحّة ما أذهب إليه، ولا أحسب أنَّ ثمّة مَنْ يرفض ذلك كلّياً.

الإنسان، على ما يبدو إذاً، يحمل في أعماق وجوده ما يدُلُّ على عالَم أسمى، ولكنّه، وعلى أيَّة حال، يعيشُ في هذا العالم بكلّ صفاته وحدوده، ويمتلك وسيلة اسمها العقل يتلخّص عملها في فهم هذا العالَم. وبالطبع فإنَّ فهم العالَم، شأنُه شأنُ العالَمِ نَفْسِهِ، غيرُ ثابتٍ ومتغيّرٌ وعرضَةٌ للخطأ. ولا مفرَّ للإنسان من تَوَسُّل هذه الوسيلة التي منحه إيّاها خالقه ما دام حيّاً وموجوداً يعيش وسط الجماعة.

والإنسان بواسطة العقل يتناول بالفهم والدراسة الكتابَيْن معاً: كتاب الوجود والطبيعة الّذي هو كتاب الخلق والتكوين، وكتاب الوحي والشريعة وهو كتاب التشريع والدين.

بلى، إنَّ بوسع الإنسان الاتّصال بمبدأ الوجود وبحقيقة الدين، عن طريق القلب ومن خلال تجربة عملية وسلوكية. فدين كلّ شخص إنّما هو تجربة ذاتية تتحقّق إثر الاتّصال الوجوديّ بالمبدأ أيضاً. بَيْدَ أنّنا، وبوصفنا كائنات عاقلة ومختارة تحيا في هذا العالم وتعيش في قلب الجماعة، فإنّ وسيلتنا المشتركة هي فهمنا الناتج عن قوانا العقلية المشتركة، فنحن نفهم الدين كما نفهم الطبيعة؛ وعلى أساس فهمنا نُكَوِّن العلاقة مع الآخرين. ولكن، ومهما كان فهمنا ثابت البنيان، فإن أُسُسَهُ نسبية وعرضة للتغيّر.

وهنا بالضَّبط تنجلي أمامنا واحدة هي أهمّ وأبرز مشكلات مجتمعات المُتَدَيّنين، وخلاصتها أنَّ الكثير من المتديّنين ينقلون القداسة والإطلاق والسمو، والتي هي صفات جوهر الدين وحقيقته، ينقلونها إلى تصوّراتهم النسبية والمحدودة، وإلى فهمهم عن الدين، وهو فهم محدود بالزمان والمكان، حتّى إذا ما عجزت تصوّراتهم السابقة، بسبب من مرور الوقت والتحوّلات الطارئة على عقل الإنسان وحياته، عن الإجابة على تساؤلاتهم، فإنّهم بدلاً من التخلّي عن تصوّرهم المحدود، وإزاحة السّتار عن كيان الحقيقة والعودة إلى مصادر الدين الفكرية والأخلاقية، للنظر فيها بعيون جديدة، لتحصيل تصوّر جديد عن الدين أكثر تكاملاً وأشدّ فاعلية، إنّهم بدلاً من ذلك يُحاولون، وبأيّ ثمن، فرض تصوّرهم الناقص على

الواقع، الأمر الّذي لا يدوم على المدى البعيد، ولكنّه يفضي إلى كارثة على المدى القريب لا محالة. فنظرة إنسان اليوم إلى عالَم الطبيعة تتباين تبايناً عميقاً مع نظرة إنسان الأمس إلى ذلك العالَم. وفي الماضي، وكما هو معلوم، جرت محاولة إضفاء هالة القداسة حتّى على علوم الطبيعة وعلى تصوّرات البشر للطبيعة، وقد حَدَثَ أنْ تمَّ الاعتراف رسمياً بتصوّر الكنيسة أو بعض المؤسّسات الدينية الأخرى للطبيعة، دون أن يجدَّ جديد أو يُبْتَكر أيُّ شيء في هذا المجال لمدّة قرون، ومن ذا لا يعلم بمعاناة العلماء والمفكّرين في هذا المضمار نتيجة ما مورس عليهم من ضغوط. ولكنّها نظرة كانت وتغيّرت شيئاً فشيئاً وصار من النادر أنْ يوجد في أوساط المسيحيّين والمسلمين وأتباع الديانات الأخرى مَنْ يعتقد بأنّ «الوحي» و«الكتاب السماوي» قد حَدَّد واجب الإنسان تجاه ظواهر الطبيعة أيضاً. الجميع الآن يؤمنون، على نحو ما، بضرورة استخدام العقل والعلم للتعرّف على أسرار الكون والطبيعة، وضرورة التوصّل إلى نظرية تحظى بالثقة الكافية للإجابة على التّساؤلات، ولتلبية الحاجات. وإنَّ هذه النظرية مُعَرّضة دائماً للتعديل والحذف والإبطال. ومثل هذه الرؤية والحكم ليسا بالمقبولين في مجالي العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولكن ينبغي بالطبع التمييز بين البحوث العقلية الصِّرف والموضوعات التجريبية. فالكثير من الفلاسفة والمفكّرين

يعتقدون بوجود أصول عامّة وثابتة في مجال العلوم العقلية، إلّا أنَّ العلوم العقلية والإنسانية لا تقتصر على هذا العدد من الأصول الكلّية، بل إنَّ تصوّرات الإنسان العقلية في الأساس إنّما هي مواضيع نظرية يتمّ استنباطها واستنتاجها من مواضيع نظرية أُخرى، أو من أمور بدهية ونظرية أحياناً، ومن خلال هذه الاستنباطات والاستنتاجات النسبية والمحدودة والخاطئة نفسها تَتَّضِحُ حقيقتها. وخلاصة القول أنَّ تصوّرات الإنسان عن الطبيعة وعن الدين قابلة للتغيّر والتحوّل، طالما أنّها شأن بشريّ «لاطبيعيّ» في جوهره و«لادينيّ».

والإنسان، حين ينظر في كتاب الطبيعة أو يتأمّل في كتاب الشريعة، أي حين ينكبّ على دراسة «الكون» و«الوحي»، فإنَّه يستمدّ النظر والدراسة من عقله وقوّة فهمه؛ وما فهمه إلّا ما يتصوّره عن هذين المصدَرَيْن. وتصوّره هذا تصوّر إنسان للحقيقة محدودٍ ونسبيٍّ، وكما أنَّ تحوّل رؤية الإنسان للطبيعة ومعرفته بها لا يُغَيِّران في واقعها شيئاً، فإنّ تحوّل نظرة الإنسان إلى الدين وتغيّرها لا يُوَجِّهُ لطمة إلى حقيقة جوهر الدين ولا إلى قدسيّته وسموّه، بل إنَّ الضَّرر والأذى يلحقان بجوهر الدين عندما يتصوّر الإنسان ـ أيّاً كان ـ أنَّ ما يتصوّره عن الدّين هو الدين بعينه لأن هذا يعني خنق كلّ رؤية أو فكرة أو نظرة أخرى. ومَنْ ذا لم تبلغ مسامعه أخبار حملات التكفير والرمي بالفسق والاصطدامات والحروب الّتي

شغلت مسرح التاريخ، وكانت كلُّها ابنة هذا الخطأ المميت. وكان المُصاب الأوّلُ في هذه المعمعة هو الإنسانَ، فلقد عُطِّل ذهنه الفاعل المتوقّد أمام الحقيقة، ناهيك بإصابة الدين أيضاً، وذلك لأنَّ الفكر، وعلى أثر تحريره بُعَيْدَ زمان الاضطهاد أيّام كان تصوّر الدين يظهره في لبوس ضيّق وهيئة قاتمة مظلمة، قد أساء الظنّ بأصل الدين.

نصل الآن، باعتبار ما تقدّم كلّه، والّذي كان في الواقع مقدّمة للبحث، إلى الملاحظة التالية، والّتي هي بمثابة استنتاج من البحث:

تَتَلَخَّص خدمة الدين في عصرنا في التمييز، بشجاعة، بَيْنَ جوهر الدين كشأنٍ مقدّس ومتسامٍ، وبين تصوّرات الإنسان عنه، والّتي هي أمرٌ محدود ونسبيّ ويدركها التغيّر. وبذا تظلّ للدين منزلته المقدّسة في أعماق أفئدة المؤمنين، وتفتح، من جهة أخرى، آفاق التحوّل الإيجابي في الفكر الديني.

وبملاحظة واعتبار ما وُجِدَ من تصوّرات عن الدين، متباينة بل ومتعارضة أحياناً فيما سلف من الزمان، وبالنظر إلى ما كان من اختلاف بين تصوّر أهل العرفان والفلاسفة وأهل الحديث والظاهرية، فإنّني آمل ألّا نَحْسب أنَّ ما توصّلنا إليه هو حقيقة الدين. المهمّ هو أنْ تكون عودتُنا المتواصلة والدائمة إلى المصادر الدينية عودةً تأخذ بالأسلوب الصَّحيح والعلمي والمنطقي، وتسلك طريقاً محدّداً ومجرّباً. وذلك

لأنَّ الأساليب والسُّبل تتحوَّل وتتكامل مثل أيٍّ شأن إنسانيٍّ آخرَ. وصحيح أنَّ الدين شأنٌ مقدّس، ولكن لا بدَّ من القبول بحقيقة أنَّ تصوّرنا له موضوعٌ بشريٌّ دائماً. وحينئذ، وهذا أمر مهمّ، يُخَفِّفُ الإنسان من غلوائه ويتواضع ويفتح أحضانه دائماً لكلِّ إبداع، وللاستفادة من تجارب الآخرين الفكرية والمدنية.

وحالتئذٍ يمكنه، بل وينبغي عليه، أنْ يكون فهمه أكثر حيوية وفاعلية بما يتناسب والتّساؤلات والاحتياطات الّتي تَتَجَدّد لحظةً فلحظة، تلك التساؤلات والاحتياطات الّتي يرتبط مصير حياةِ الإنسان بالإجابة عنها. وكما أسلفت، فإنَّه لا يمكن، بالطَّبع، اعتبار كلّ تصوّر لا أساس له تصوّراً دينياً مؤكَّداً، كما أنَّه لا يمكن اعتبار تصوّر أيّ شخص كان، عن الطبيعة، كما يحلو له، عِلْماً من علوم الفيزياء أو علوم الطبيعة.

إنَّ التصوّر الدّينيّ الموثوق به، مثله مثل أيّ تصوّر علميّ ومنطقيّ، رهينٌ بتمسّكه بمصادر الفكر الدينيّ، وبالقرآن الكريم بخاصّة فيما يعنينا نحن المسلمين، ومنوطٌ أيضا بالإحاطة بالأساليب المدروسة لاكتساب المعرفة والاستفادة منها. ومن ثمّ، وبعد اجتياز هذه المراحل، تبقى المعرفة الّتي نكتسبها تعبيراً عن تصوّرنا للدين، وهُنا يتجلّى خلوده، فهو لا ينحصر ولا يقتصر وليس وَقْفاً على تصوّر محدود بزمان ومكان بعينهما.

إنّ من شأن رؤية كهذه الرؤية أنْ تفتح السُبُل أمام التحوّل في كافّة شؤون حياة المتديّنين، من دون أنْ يعمل أصحاب الفكر المنحرف على تضييق المجال أمام الفكر باسم الدين، ومن غير أن تلحق أذىً بحقيقة الدين وقدسيّته وسموّ جوهره.

من جهة أُخرى فإنّ تصوّر الدين، الحيّ والفاعل، منوط بالحضور وبخوض معترك الحياة في هذا العصر. والحضور في عالم اليوم لا يَتَيَسّر من دون معرفة دقيقة بأهمّ حوداث العصر واكتشاف أمثل الطرق للتعامل معها، وفي الوقت ذاته المحافظة على الهويّة التاريخية ـ الثقافية. وفي يقيني أنَّ الحضارة الغربية هي الحدث البارز في عصرنا، على رغم أنَّ الغرب يفتقر إلى واجهة سياسية مقبولة بالنسبة لنا. فمن النّادر أنْ تجد شعباً أو بلداً غَيْرَ غربيٍّ لم تُلْهِب ظهرَهُ سياطُ ظلم الغرب السياسي والاقتصادي، سواء في صورته الاستعمارية القديمة أم عبر نزعة التّسلّط المعاصرة الّتي تركبه وتسيطر عليه. بَيْدَ أنَّ الغَرْب السّياسيّ ـ الاقتصاديّ ليس إلّا وجهاً من وجوه الغرب، فالغرب بأجمعه هو حضارة ذات ثقافة خاصّة، وهذه الحضارة وهذه الثقافة قامتا على مبادىء فكرية وقِيَمِية خاصّة، ومن دون التعرّف عليها والإحاطة بها، تبقى معرفتنا بالغرب معرفة سطحية وظاهرية ومضلِّلة.

لا بدّ لنا في مرحلة المعرفة من النَّظر إلى الغرب نظرة محايدة لا تشوبها العواطف، إن جازت العبارة، لنتعرّف عليه

ولنقف على أبعاده، وآنذاك ينبغي علينا التنبّه واليقظة لدرء أخطاره من جهة، وللاستفادة من إنجازاته ومعطياته الإنسانية من جهة أُخرى. وكلّ هذا ممكن إذا ما نضجنا فكرياً وتاريخياً. ففي ظلّ ذلك تتوافر لدينا القدرة على التشخيص والانتقاء، ويتوافر قبولنا بمسؤولية انتقائنا واختيارنا.

والسلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته.

التراث، الحداثة، التنمية

بسم اللّه الرحمن الرحيم

التراث، الحداثة، والتنمية، مصطلحات ثلاثة، تَدَبُّرُ دلالاتها والتأمّل في ترابطها بعضها ببعض همٌّ أوّل من هموم هذا العصر في البلدان غير الغربية بخاصّة.

قد نُقنع أنفسنا بتشخيص أوّليٍّ ـ سطحيٍّ بطبيعة الحال ـ لتلك المفاهيم فنقول إنَّ الحداثة (Modernity) كموضوع غربي قد شقَّت طريقها باختراق التراث أو التقليد (Tradition) ومحاربته، وإنَّ التنمية، كحصيلة للحداثة أو كرديف لها، بمثابة هدف استراتيجي للبلدان الّتي تقع خارج دائرة النظام الفكري والحياتي الغربي. ومن هذه المُقَدِّمات الأوّلية يمكن استنتاج النتيجة السطحية التالية: علينا الالتزام بالحداثة لكي نحقّق التنمية، والحداثة لا تَتَحَقَّق إلّا بمحاربة التقليد والتراث.

ولكنّ هذا التشخيص، وما يترتّب عليه من استنتاج، لا يعدو كونه كتلة من التوهّم بعيدةً عن الواقع، ولا يسعها إلّا إرضاء

■ محاضرة أُلقيت في كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية ـ الجامعة اللبنانية في الخامس من كانون الأول ١٩٩٦.

أهل الأفكار القاصرة والعاجزة وغير المسؤولة تجاه الإنسان ومصيره، وذلك لأنَّ المسألة أعقد من أن تُحَلَّ بهذا اليسر الساذج. فلا التَّقليد يُغَيّره التمنّي والأحكام الواهمة، ولا الحداثة تَتَحَقَّق بسهولة. فما لم يتغيّر الأفراد فلن يطرأ على حياتهم الاجتماعية أيُّ تحوّل مصيريّ، لأنَّ التغيير عملية شائكة جدّاً، ويبدو أنَّ كلَّ عناصرها ليست طوع إرادة الإنسان.

ولئن استطاع بحثنا هذا شَقَّ كوّة، ولو صغيرة، تنفتح على الأفق المنير نكونُ أدَّيْنا بعض ما علينا.

إنّ المصطلحات، مِنْ قبيل التّراث والحداثة والتنمية، مُصطلحات غامضة ومُعَقّدة ولا تُعرَّف تعريفاً مُحَدّداً ومُتَّفقاً عليه. ناهيكَ بأنَّ هذا الغموض الناتج عن فهم متباين وعن مقدّمات فكرية مختلفة واهتمامات لدى الباحثين متباينة، والناتج، على مستوى آخر، عن اختلاف آفاق الرؤية الّتي ينحو إليها كلّ بحث ـ هذا الغموض قد غدا مصدراً لسوء فهم كبير أيضاً. من ثم فإنّ على الباحث في هذا الموضوع أن يعمل أوّل الأمر على الخروج من دائرة «سوء الفهم» الّتي تسبح فيها هذه المصطلحات، وذلك من خلال إيضاح فهمه لها. ولذا سأحاول جلاء مبادىء فهمي لموضوع البحث كخطوة أولى.

ماذا أفهم من الحداثة والتراث؟

لا ريب في أنّنا نعني، عند الكلام عن الحداثة، ظاهرة أو

منظومة من الظواهر الجديدة. ولكنْ، هل يُمْكن اعتبار كلّ ظاهرة جديدة في حياة الإنسان حداثة؟ أم أنّ الحداثة سِمَة معينة لعصر أو لفترة تاريخية ما؟

المجتمع البشري ـ حتّى في أبسط صوره ـ عرضة دائماً للتحوّل والتغيّر. فالظواهر الجديدة تحلّ محلّ الظواهر القديمة في نظام حياة الإنسان. والفارق الجوهريّ بين العالم القديم والعالم الجديد ليس في الثبات المطلق للأُوّل والتغيّر المطلق للثاني، بل في بطء حركة التغيّر في الأوّل وجموح سرعتها في الثاني. على أنّنا لا نطلق وصف «حداثة» على كلّ تحوّل أو ظاهرة جديدة تبرز في المجتمع، وإن تكن أساسية وباهرة.

وفي تصوّري أنّ الحداثة لفظ يُراد به التَّحوّلات الّتي جرت في الغرب في العصر الأخير من تاريخ الإنسان، وبالتالي يمكن القول، بتعبير أدقّ، إنّ الحداثة روح الحضارة الجديدة والثقافة المنسجمة معها. وبصرف النظر عن البحث الشائك في ما بين الحضارة والثقافة من علاقة، باعتبارهما وَجْهَيْن لحقيقة واحدة أو أمرين يرتبط واحدهما بالآخر، فمن المُسَلَّم به أنَّ كلّ ثقافة تنسجم مع حضارة معيّنة. ونحن نعلم أنَّ الحضارة الحديثة قد قامت على أنقاض الحضارة الّتي سبقتها، ومن الطبيعيّ أن تُرَوِّج لثقافة تنسجم معها. وفي العصر الحديث ظهرت ثقافة جديدة تَتَّسِق والحضارة الجديدة فَحَلَّت محلّ الثقافة السابقة؛ والحداثة هي روح هذه الحضارة وهذه الثقافة.

ماذا الآن عن التراث أو التقليد؟

التراث، في الإجمال، أمر يتعامل مع الماضي أو القديم. بيد أنّه لا يَصِحّ نعت كلّ قديم بأنّه تراث. ففي المُصْطَلَح دلالة على السُّنَنِ الإلهية والطبيعية ونظائرها. والّذي يؤمن بالسُّنَّةِ الإلهية أو الطبيعية يعتبرها ثابتة، وعليه فإن هذه السُّنَن تحكي، بحدّ ذاتها، عن أمور ثابتة كلَّما وُجِدَتْ وُجِدَتِ السُّنَّةُ أيضاً، والقوانين الّتي تحكم الوجود هي سُنّة إلهية أو طبيعية.

ومن المُمْكن أن يُخطىء الإنسان في اكتشاف هذه النَّواميس، ويدرك ذلك الخطأ فيما بعد. وهذا يعني أنَّ الّذي يتغيّر هنا ليس أصل القانون بل فهم الإنسان وتصوّره له. فنحن، وإن آمنّا بمبدأ التغيّر وعدم الثبات في طبيعة العالم، كما آمن صدر المتألّهين الشيرازي، وهو أحد كبار فلاسفة الإسلام، الّذي قال بـ«الحركة الجوهرية»، أو اعتقدنا اعتقاد الماركسية الّتي ترى أنَّ العالم يحمل في ذاته تضاداً، فتكون، بالطبع، الحركة والتحوّل صفة ذاتية ودائمة للعالم، إلّا أنّنا نتّفق جميعنا على أنّ مبدأ التغيّر سنّة ثابتة غير متغيّرة.

ولكن، ما من شكّ في أنّ المُراد بالتقاليد أو التراث، في مقابل التَّجديد أو الحداثة، ليس كلّ أمر قديم، فالنّاس قد أذعنوا عملياً لِسلْسِلَةٍ من الأمور الثابتة والقديمة في جوانب من حياتهم، دون أن يتّهمهم أحدٌ بالتقليد أو بالماضوية.

فما المقصود إذاً بالتراث أو التقليد؟

التّقليد، في تصوّري، شأنٌ إنسانيٌ له علاقة بفهم الإنسان الفكري والعاطفي؛ وبتعبير آخر: إنّه عبارة عن الضابط والسّلوك المتعارف عليه في المجتمع والمتّصل بالماضي. والتّقليد، وفق هذا المعنى، يَتَّفِقُ والسّنخية ويُعَدُّ في أحيان كثيرة مظهراً لها. بَيْدَ أنّنا لا يمكن لنا أن نَصِفَ كلَّ ثقافة بأنّها تقليد أو بأنّها تقليدية. فالتّقليد هو عبارة عن الثقافة الموجودة في مجتمع امتلك ذات يوم حضارة، ثمّ بادت تلك الحضارة وبقيت ثقافتها، أو آثارها البارزة على الأقلّ.

والّذي أعنيه بالحضارة ليس بالضرورة صورتها المعقّدة أو الراقية أو المتطوّرة، بل النمط الخاصّ للمعيشة(*) بالمعنى العامّ للكلمة. وهذا النمط هو حصيلة إيجاد علاقة خاصّة مع الوجود، ويتجلّى في الإجابة على التّساؤلات، وفي تلبية الحاجات التي تظهر إلى الوجود بوحي من هذه العلاقة. وبناء على هذا المعنى فإنّ للبدو أيضاً حضارة من نوع ما، كما كان الإنسان منذ أنْ عاش بصورة جماعية، والظاهر أنّه قد عاش كذلك دائماً، وكان يتمتّع بصورة من صور الحضارة أيضاً.

إنَّ حضور ثقافة الماضي في العصر الحاضر، في وقت اضمحلّت فيه الحضارة الّتي هي أساس الثقافة وتوأمها

(*) المعيشة بمعنى «أشكال تنظيم الحياة البشرية» في مصطلح علماء الإناسة.

والملازمة لها، أمر ممكن؛ ذلك أنَّ جذور الثقافة تمتدّ في أعماق الناس. ومن الطبيعي أن تكون أكثر دواماً من الحضارة نفسها ومن معالم الحياة العملية، ومن الأنظمة الاجتماعية، ومن نمط تعامل الإنسان مع العالم والآخرين؛ فَكَمْ من المعالم الثقافية تستمر لقرون في نفوس أبناء حضارة بادت معالمها المادّية. بتعبير آخر: التقليد هو تجلّي ثقافة الأمس وتجسّدها في حياة اليوم في وقت تحوّلت فيه تلك الحضارة وتبدّلت.

فإذا ما ظهرت الحضارة الجديدة وترسّخت الثقافة المنسجمة معها، فإنّ أولئك الذين كانوا في يوم ما أصحاب حضارة أخرى تلاشت الآن أو آلت إلى الانحطاط، تبقى في أعماق أرواحهم بقايا الثقافة المنسجمة معها أو بقايا معالمها الثقافية البارزة. إنّ أُمَّة كهذه، تقف في مهبّ حضارة وثقافة جديدتين، تُبْتَلى حُكْماً بالتناقض والتضادّ، وذلك لأنّ واقع الحياة فيها يتأثّر بمتطلّبات الحضارة الجديدة ومعطياتها من جهة ومن جهة أخرى لأنَّ الأرواح والنفوس تظلّ متمسّكة بتصوّرات وقيم هي، للوهلة الأولى على الأقلّ، على طرف نقيض من القيم والتصوّرات المنسجمة مع الحضارة الجديدة.

إنَّه تناقض وتضادّ ابتُلِيَتْ به، مثلنا، شعوبٌ وأُمَمٌ أُخرى. نخلص من هذا إلى أنّ أزمة مجتمعاتنا الرئيسية، الروحية والاجتماعية على حدّ سواء والّتي تتباين جوهرياً مع أزمة الحياة

الغربية، إنّما نتجت عن هذا التضادّ وما لم يرتفع هذا التضادّ فلن نخرج من أزمتنا تلك.

لقد بدأ المجتمع الغربي حضارته الحديثة باختراق التراث ورفضه، وهذا يعني أن بداية الحضارة الحديثة كانت منذ أن وضعت تقاليد الكنيسة الفكرية ـ الأخلاقية، وتقاليد النظام الإقطاعي الاجتماعية ـ الاقتصادية موضع الشكّ ثمّ النَّفي والإنكار. وعلى ضوء ذلك برزت معضلة كانت الحضارة الحديثة وقادتها الفكريّون والمعنويّون فرسان ميدانها. ومن ثمّ ترسّخت الحضارة الحديثة اليوم في موطن ظهورها، في الغرب، مع أنَّه يمكن القول إنّ مركزيتها امتدّت من أوروبا إلى أميركا، إن لم نقل إنها انتقلت إليها بالكلّية، وتجاوزت ذلك لتستولي، بنحوٍ ما، على مختلف أنحاء العالم، حتّى إنّ بلداناً كبلادنا وقعت تحت تأثيرها إلى حدّ بعيد.

غير أنَّ ثقافتنا، من جهة أخرى، لم تَبْقَ على الصورة الّتي كانت عليها في السابق وذلك بسبب مِنْ بُعْدِها الضارب في الزمان، وبنتيجة أثر الثقافة والحضارة الغربيتين السائدتين في العالم. إلّا أنَّ نفوسنا جميعاً، على أيّة حال، لم تَخْلُ من تأثيرها الجادّ، أو من تأثير جانب كبير منها؛ وهي، ومهما كان أمرها تتباين بل قد تتقاطع مع الثقافة الغربية السائدة.

وبتعبير آخر، أقول بأنّنا كنّا نمتلك تراثاً كان توأم حضارة أخرى وقريناً لها، وهي حضارة لم تعد موجودة الآن، وأنَّ

حضارة أخرى سائدة امتدّت إلى أبعد من حدود موطنها وتدّعي الشمولية أيضاً، قد تركت في حياتنا آثاراً قوّية.

وكما نعلم جميعاً، فالحضارة الحديثة قد قامت على أنقاض حضارة القرون الوسطى وثقافتنا؛ وأمّا التناقضات الّتي تُوَلّد الأزمة الّتي تعاني منها مجتمعات كثيرة، فهي نتيجة الصراع القائم بين الحضارة الجديدة وثقافتها مع التقاليد، والّتي هي امتداد للثقافة السابقة في عصرنا الحاضر.

وقد يُخَيّل للبعض أنَّ الحضارة الحديثة وحدها كانت تضادّ حضارة القرون الوسطى في الغرب وثقافتها، ولكنّنا كنّا نحن أصحاب ثقافة وحضارة تباينتا مع حضارة الغربيين وثقافتهم في القرون الوسطى، ممّا يعني أنَّ عدم انسجام الحضارة الحديثة وثقافتها مع حضارة القرون الوسطى وثقافتها لا يعني بالضرورة عدم انسجامها مع ثقافتنا الماضية، ولتأكيد ادّعائي هذا أُشير إلى جوانب من التمايز بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية، وإلى التباين الحقيقيّ بين حضارتي الثقافتين، إلّا أننا، وللإنصاف، نقول بأنّ هذا لا يعني ألبتّة انسجام واتّساق ثقافتنا مع الثقافة الحديثة، بل إنّ السّنْخيَّةَ والاشتراكَ الماهيَّ بين ثقافة الغرب القروسطية وثقافة العالم الإسلامي يمكن اعتبارهما، على نحوٍ ما، نوعَيْ جنسٍ واحدٍ، إن لم نقل إنَّهما صِنْفا نوعٍ واحد، في حين أنَّ الاختلاف والتباين بين ثقافتنا الحالية الّتي تضرب جذورها في الماضي والثقافة

المنسجمة مع الحضارة الحديثة الّتي تسود حياتنا، إنّما هو اختلاف جوهريّ في جنس الحضارات.

إنّ أبرز وجوه الشبه بين ثقافتنا وتقاليدنا الثقافية وبين تقاليد القرون الوسطى وثقافتها الّتي حاربها الغرب، وكان من نتيجة حربه عليها ظهور الحضارة الحديثة وانتشارها ـ هي في محورية اللّه في فكر الإنسان واعتقاده وفي نظامه الفكري والأخلاقي والعاطفي آنذاك، وأبرز وجوه الاختلاف بين ثقافتنا وتقاليدنا الثقافية وبين ثقافة الغرب وحضارته الحديثة هي في تبوُّؤ الإنسان سدّة المحورية.

والإنسان نفسه، في نظر مؤسّسي الفلسفة والفكر الحديثين الكبار الّذين ظهروا في مطلع العصر الحديث وأيّدوا مبدأ فكرة الإله وما بعد الطبيعة أيضاً من أمثال ديكارت ـ هذا الإنسان يختلف في ماهيّته عن الإنسان الّذي كان محور اهتمام مسيحيّي ومسلمي القرون الوسطى، كما يختلف أيضاً دور هذا الإنسان ومركزيته في نظام الوجود، على الأقلّ في عالم الطبيعة، عن ذلك الّذي كان محور اهتمام السابقين.

وُجدت الأفكار الغيبية والإلهية والعرفانية والدينية في الغرب وما تزال موجودة، كما وُجدت الأفكار الإلحادية والدهرية أحياناً في القرون الوسطى وفي العالم الإسلامي بخاصّة. بَيْدَ أنّ كلامنا الآن ليس في أصل وجود الأفكار والمعتقدات، بل في الآثار المترتّبة عليها وعمق تأثيرها وَسَعة انتشارها في المُجْتمع

ودورها في حياة الإنسان الاجتماعية. وممّا لا شكّ فيه هو أنَّ الإله والدين قد شكّلا محور العقل والحياة في القرون الوسطى، وكان المسلم والمسيحي متساويين في ذلك، في حين أنّ فكرة الآخرة في العالم المتمدّن المعاصر لم تعد حيوية إن لم نقل بأنّها قد فقدت اعتبارها تماماً، واقتصر اهتمام إنسان اليوم على الحياة في هذا العالم وفي هذه الدنيا.

ومع أنَّ العصرَ الجديدَ بات يفتقر اليومَ إلى قوّة العلوم التجريبية، وما تُبَشّر به من آمال بالصّورة التي كان أسلاف الغربيين في القرن الثامن عشر يؤمنون بها ويعقدون عليها آمالهم، إلّا أن العلم (Science) والتكنولوجيا ـ وهي وليدة العلم ـ ما برحا من أهمّ العناصر الّتي تقود الحياة. وإنسان هذا العصر لا يحتاج، لتعيين موقفه في المجالات الاجتماعية، إلى أيّ مصدر أو مرجع خارج حدود الفكر والحسّ البشريّ، وخارج خبراته التجريبية؛ في حين أنَّ نظرة الإنسان العالِم إلى الوجود، وفهمه للعلم في الماضي يتباينان إلى حدّ كبير مع ما نراه اليوم، وذلك لأنَّ ملاك تقدير العلم وشرفه لم يكن المنفعة الّتي تتحقّق منه في هذا العالم على الإطلاق بل كان ملاكُ قيمة العلم والمعرفة عند القدماء شرفَ موضوعهما، وبالتالي فإنّ علوم ما وراء الطبيعة، وبخاصّة معرفة اللّه، كانت تُعتبر من العلوم السامية.

وفي مجال الحياة الاجتماعية، أو على الأقلّ في جانب هامّ

منها، كان الادّعاء بأنّ الشريعة أو تصوّر ظواهر المصادر الدينية هو الحاكم، وكان الإنسان يرى نفسه مكتفياً بـ«الوحي» دون أيّ مصدر أو مرجع آخر للمعرفة واكتساب التكليف، أو يرى المصادر الأخرى تابعة للوحي.

الجدير بالذكر أنّ الفلسفة الّتي سادت العالم الإسلامي كانت الفلسفة الّتي تدور حول العقل الأرسطي ـ الأفلاطوني الجديد(*)، ولكنّ هذه النظرة الفلسفية، وإنْ كانت متباينة في الجوهر مع الفلسفة الحديثة وعقلانية القائلين بالحداثة، فإنها ظلّت مُهَمَّشة ومنزوية أيضاً في مقابل التيّارين القويَّين: تيّار التمسّك بالشّريعة في أوساط أصحاب السُلطة وعامّة الناس، وتيّار التَّصوُّف في أوساط الكثير من النخبويّين.

يمكن التأريخ لبداية الحضارة الحديثة، بعبارة واحدة، وبشيء من التسامح، باليوم الّذي صار فيه الملاكُ المهمُّ، بل الأهمّ، لتثمين قيمة العلم هو الفائدةَ الّتي يُقَدِّمُها في هذه الحياة، في حين كان جوهرُ الرؤية والقيمة في الحضارات السالفة، المسيحية والإسلامية، هو تحقيرَ الدنيا. ولئن تعامل المسلمون مع الدنيا بِسَعَةِ صدر أكبر من نُظرائهم المسيحيين، فإنّهم جميعاً كانوا يرون في الإقبال على الحياة الدنيا وجعل ذلك غايةً وهدفاً، أمراً مذموماً.

(*) أي فلاسفة الحوزة الإسكندرانية وعلى رأسهم أفلوطين.

نحن الآن إذاً، أمام أمور أربعة تواجهنا:

أولاً: الحضارة المعاصرة تُسَيْطر وتستبدّ بحياتنا نحن أيضاً، أعني غير الغربيين أيضاً.

ثانياً: هذه الحضارة تتطلّب ثقافة تنسجم معها.

ثالثاً: إنَّ حياتنا الواقعة تحت تأثير الحضارة المعاصرة مشوبة بثقافة تقليدية تنسجم مع حضارة لم تَعُد موجودة اليوم.

رابعاً: لقد تبلورت الحضارة بتجاوز الحضارة السابقة والثقافة المنسجمة معها.

بناءً على هذا كلّه، لا بدّ لنا من القول بأنَّ تعارض الحضارة الحديثة وثقافتها مع ثقافتنا التقليدية يُعَدّ من أهمّ أسباب الأزمة الّتي نعيشها في عقولنا وحياتنا.

والسؤال الّذي يطرحُ نفسه علينا الآن هو: ما الّذي ينبغي فعله في هذا المعترك؟ أنُصِرُّ على التَّشبّث بالتراث؟ أم ننجرف مع الحضارة الغربية وثقافتها حتّى نذوب فيها بالكلّية؟ أم أنه من الممكن إزالة التعارض والتناقض بطريقة أخرى؟ أو لنقل، على الأقلّ، التحكّم به وتوجيهه على نحوٍ لا يؤدّي إلى تدمير حياتنا الاجتماعية ومصادرة هويّتنا الثقافية؟

هذا السؤال، وإن لم يطرحه، برأيي، أصحابُ الرأي في المجتمعات غير الغربية، (الأمر الّذي يعني أنّ من غير الممكن توقّع الحصول على إجابة مدروسة وقادرة على إيجاد حلّ

للأزمة بكل أبعادها)، هذ السؤال كان مستحوذاً على عقول هؤلاء ونفوسهم دائماً. وتبعاً للإجابة الّتي قدّموها، برزت في العالم غير الغربي تيّارات مختلفة أبرزها ثلاثة: التيّار المتشبّث بالتراث، والتيّار المتغرّب، والتيّار الإصلاحي. ولقد ضمّ كلّ واحد من هذه التيّارات كمّاً هائلاً من الآراء والأذواق، ولكن وعلى رغم الاختلافات الطبيعية الّتي تَتّسق مع اختلاف البيئة الاجتماعية والجغرافية، فإن التيّارات الثلاثة تمتلك عناصر مشتركة تستحقّ الدرس والتأمّل.

لم يكن التقليديون قلّة، ولا هم الآن كذلك. وأعني بالتقليديّين أولئك الّذين أصرّوا دائماً على التمسّك بالتراث بكلّ أبعاده ووجوهه، أو لنقل، بتعبير آخر، أصرّوا على تقليدهم وتصوّرهم الذهنيّ وسلوكهم الّذي اعتادوه، وكان بالنسبة لهم أمراً مقدّساً في مقابل التجديد أو الحداثة، واعتقدوا أنَّ بالإمكان العيش في إطار التقليد الضيّق الموروث عمّن سلفهم بإيصاد الأبواب في وجه أمواج الحضارة الغربية وثقافتها المندفعة.

ولكنّ إصرارهم الخائب هذا لم يُعْطِهِم ما كانوا يرجونه من نتيجة، فلقد تمكّنت الحضارة الغربية من بسط نفوذها التاريخي ـ الجغرافي، (على الأقلّ في الكثير من مظاهرها وظواهرها)، على المجتمعات التقليدية من دون أن يحاول المجتمع التقليديّ تأمُّلَ، بَلْه تَدَبُّرَ، طريقة التعامل مع الظاهرة

الجديدة، ومن ثمّ اضطرّ سَدَنَة التراث إلى التراجع أوّلاً بأوّلٍ مِنْ دون أن يكون المجتمع مهيّأً لقبول الحضارة الغربية على وجه مدروس، وبالتالي فلقد وجد المجتمع التقليدي نفسه في ورطة مضاعفة.

من جهة أخرى كان هناك مَنْ خُيِّلَ إليه أنَّ الأزمة قابلة للحلّ من خلال قبول الحضارة الغربية بجميع أبعادها ومُتطلّباتها ومُستلزماتها، بما في ذلك ثقافة الحداثة، فالحداثة في نظر مفكّري هذه الفئة أبرز مراحل تكامل حياة البشرية وتاريخها، وبقبولها تتحقّق السّعادة ويتحقّق التقدّم والتحرّر، وبالتالي فلا بدّ من تمهيد الطريق لقدومها واستقرارها والعمل على إزالة العقبات التي تعترضها. وفي هذا السياق اعتقدوا أنَّ التراث عقبة كأداء في طريق الحداثة، وعليه فلا بدّ، استعداداً لاستقبال الضيف القادم، من محاربة التراث والقضاء عليه.

المؤسف أنَّ الكثير من السّطحيّين، الّذين بهرهم الكمّ الهائل من الإنجازات الظّاهرة والمدهشة بالطبع الّتي قدّمها الغرب، قد آمنوا بذلك. وفي الحقيقة فإنَّ ما ظهر في مجتمعاتنا تحت عنوان التنوير الفكري أو الوعي الثقافي كان في أغلب الأحيان وليد هذا التصوّر. بَيْدَ أنَّ حصيلة فكر وسلوك هذه الفئة لم تحلّ معضلة من معضلات المجتمعات المستعصية على الحلّ، بل زادت من مشقّة العمل ووعورة الطريق.

لماذا؟

أوّلاً لأنّ نظرةَ هؤلاءِ السَّطحيّةَ والمُتَّكِلَة على الظاهر قد سدّت المنافذ في وجه التأمّل والتمعّن في أساس الحضارة الغربية وثقافتها، كما أعاقت التصوّراتُ الواهمةُ الوعيَ السليمَ بالعلاقة القائمة بين التراث والحداثة.

وثانياً لأنّ هؤلاء، بتحقيرهم التراث واستهزائهم به بدلاً من تحليله ونقده، تجاهلوا نفوذه الراسخ والمتأصِّلَ في أوساط النّاس في أحسن الأحوال، وعجزوا عملياً عن أداء دورٍ يُذكر أمام الواقع الماثل في المجتمع، ولم يتمكّنوا، في أيّ وقت، من الحصول على موطىء قدم في مجتمع يعي التراث ويأنس به، وفشلوا في العثور على لغة مشتركة للأحاسيس والمشاعر فمكثوا في عُزلة موجعة، دون أن يكون لخطابهم في المجتمع أيٌّ أثر يُذكر بل ـ وهو الأسوأ ـ تعلّقوا بدافع المحافظة على بقائهم بأذيال الحكومات المستبدّة، أو أمسَوا، عملياً وعن وعي في الكثير من المواقف، مُتَنفِّذين لتطلّعات الغرب الاستعمارية في بلدانهم.

إجابتان، مهما يكن الباعث لطرحهما وبملاحظة غربتهما عن الواقع، لم يكن لهما أثر يُذكر عملياً، اللّهمّ إلّا زيادة القلق والاضطراب أكثر في العقول وتشديد الأزمة وإحكام سدّ الطريق.

ففي عالم الواقع، ليس للفتاوى ولا للأحلام الوردية

الحؤول دون تغلغل الحضارة الغربية وثقافتها إلى المجتمع ونفاذها في ثناياه، كما أنَّ الخُطَب والمنشورات لا تَقْدِر على عزل التّراث وفصله عن المجتمع. فحياة الإنسان عرضة للتغيّر والتحوّل دائماً، ناهيك بأنّ عناصر التغيّر والتحوّل ليست كلّها طوع إرادة الإنسان. وعليه فالمهمّ هو معرفة بأيّ فهم وتدبير نتمكّن من الحضور الفاعل والواعي في عملية التغيير والتعامل بيقظة ووعي معها، بدلاً من الاستسلام والتسليم الأعمى لها؟

إلى هاتين الإجابتين ـ الأسلوبين كانت هناك إجابة أُخرى قال بها بعضُ المفكّرين الخبراء الّذين يعيشون هاجس التفكير بمصير شعوبهم، وتلك الإجابة يمكن إدراجها، على رغم الاختلاف الموجود بين آراء القائلين بها، تحت عنوان الحركة الإصلاحية أو المذهب الإصلاحي.

ورغم أنَّ آمالاً كبيرة بمستقبل أفضل تُعْقَدُ على التيّار الإصلاحي الّذي تمتدّ سابقته التاريخية في بلداننا إلى ما يزيد على قرن كامل، فإنّ هذا التيّار قد ٱبْتُلي في الحقيقة، وفي أغلب الأحيان، بالتيه والاضطراب أيضاً بسبب الأزمة العميقة والواسعة الّتي عصفت بحياتنا الفكرية والاجتماعية.

ينطلق الإصلاحيون في عملهم من مبدأين:

الأول هو «العودة إلى الذات» وإحياء الهوية الثقافية ـ التاريخية لأُمّتهم وشعبهم.

أمّا الثاني فيقول بـ«التعامل الإيجابي مع معطيات التمدّن

البشري» وفي الوقت ذاته اتّخاذ الحيطة والحذر، في مقابل نزعة الغرب التوسّعية وتوجّهه الاستعماري. بَيْدَ أنَّ تيّارات الإصلاح المختلفة هذه تفتقر إلى وحدة الرأي بشأن «الذات» الّتي ينبغي العودة إليها، كما تفتقر إلى تحديد أبعاد الحياة الغربية الّتي لا بدّ لنا من اقتباسها وهضمها، وهذا فضلاً عن توتّر الكثير من الآراء المتنوّعة، بل والمتضادّة أحياناً، فيما يخصّ التوجّه الإصلاحيّ الواسع، ناهيك بما اتَّسمت به أفكار هذه الآراء من اضطراب وسَطْحيَّة ووهم.

ولكن، وعلى رغم هذا كلّه، فإنَّ جهود الإصلاحيين ستظلُّ أهلاً للتقدير، باعتبار أنَّ أصحابها كانوا طليعةً واعيةً وقادةً أدركوا مكامن الألم. فهم، وبإدراكهم أزمة مجتمعاتهم وموقعها الخطير، أبدوا شجاعة وتفانياً في رسم معالم الانطلاق على طريق التحرّر من التعاسة والضعة، وخَطَوْا، ما وسعهم، الخطوات الأولى على هذا الطريق الوعر والمليء بالمخاطر. إنَّ عظمة هؤلاء المصلحين لَتبدو جلية وأكثر وضوحاً، خصوصاً حين تُقارَن بأسلوب عمل التقليديّين المعادين للغرب والمتغرّبين الرافضين له.

وإذا كان أسلوب عمل هؤلاء يفترض ضمناً، وعلى غفلة من أصحابه، ألّا يتيسّر خارج التفكير والتأمّل في المبادىء النظرية والمعرفية والمباني الوجودية والأخلاقية للحضارة الغربية، فكيف تكون الحال إذا ما أُريد اتّخاذ القرار بشأن

الاستفادة منها أو رفضها؟ فعندي أنَّ البحث بشأن التنمية قبل محاولة التعرّف على أصولها وأسسها يقود إلى التيه والضياع.

هناك من يزعم أنَّ الشعوب محكومة بالتخلّف والتعاسة، وبالتالي بالفناء، إلّا إذا قبلت بالتنمية وانصاعت لجميع متطلَّباتها. وبما أنَّ التنمية هي حصيلة الحداثة، فليس أمامنا طريق آخر يؤدّي إلى النجاح والسعادة غير اعتناق الحداثة والتحضّر بالحضارة الحديثة.

إنَّ حكماً كهذا يَصِحُّ إذا ما اعتبرنا أنَّ الحضارة الغربية الّتي هي موطن التنمية هي آخر الحضارات البشرية، فحينئذ سنقول بأنْ ليس أمام الإنسان من سبيل غير الاستسلام أمام مرحلة من مراحل تكامل الحياة الاجتماعية.

بَيْدَ أنَّ الّذين ينظرون إلى الحياة الغربية على أنَّها الحضارة الأخيرة وليست آخر الحضارات، ويعتبرونها أمراً نسبياً ومحدوداً وقابلاً للزوال كأيِّ شأن بشريٍّ آخر، لا يقنعهم هذا الحكم ألبتّة. على أنَّ رفضه لا يعني التسليم للتقليديّين والرجعيّين، ورفض جميع شؤون التنمية وموازينها، بل يؤكّد رفض آراء أولئك الذين يُنادون بحتمية الاستسلام أمام أمواج التَّنمية بمعناها الغربي. ولكن، ومهما يكن وجه الأمر، فإنَّ موضوع التنمية أبرز ما يهمّ مفكّري ومسؤولي المجتمعات الّتي نعيش فيها.

وَمِمّا يُذْكر في هذا المجال أنَّ مهمّة المفكّرين والمُثقّفين

الواعين تتباين مع ما يفكّر به السياسيون والمسؤولون عن إدارة المجتمعات، على رغم أنَّ الإصلاحَ لا يتحقّق إلّا إذا تبعتِ السياسةُ والنشاطُ السياسيُّ الفكرَ والحكمةَ، ولم يُبقيا نِطاقاً مفروضاً على الأفكار.

إنَّ ما يهمنا، نحن الذين نحيا في عالم الفكر والرأي، هو الحذر من الاستسلام للأمواج المطالبة بالتَّنمية، دونما سؤال عن مبادىء الحضارة الحديثة ومبانيها، والتي هي موطن التنمية وقاعدتها؛ ومن غير التأمّل في روح هذه الحضارة، أي الحداثة، حتّى ولو لم يكن ثمّة مفر من القبول بالتَّنمية على الصورة التي اختُبِرت بها في الغرب، فإنَّ الاستفسار عن مبادئها ومعطياتها يبقى من أهمّ مسؤوليات المُفكِّرين والمُثقَّفين الصادقين. وفي الحقيقة فإنَّ التَّنمية الواقعية المتأصِّلة لن تتحقّق أصلاً بمعزل عن الفكر لسببين:

أولاً: ليست التنمية موضوعاً آلياً يأتي ويستقرّ من غير تدخّل الإنسان.

ثانياً: المجتمع الّذي يفتقر إلى الفكر المبدع يفقد هويّته في أوّل مواجهة مع أيّة مشكلة؛ ولا يخفى أنَّ المشكلة الإنسانية والاجتماعية لا تُحَلُّ بالقوّة والقانون الجافّ وقرارات السياسة، رغم إمكانية استتارها لبعض الوقت. باختصار: إن تحديد موقفنا النهائي من التَّنمية مَنوطٌ بحسم موقفنا من الحضارة الحديثة وروحها، أي الحداثة الّتي تعدّ حتّى الآن من

أهمّ قضاياها. فنحن الّذين نعيش معترك الصراع بين «التراث» الّذي هو أساس شخصيتنا وهويّتنا الثقافية والتاريخية وبين «الحداثة» الحَدَث التاريخي المهمّ وظاهرة العصر المقتدرة، نعيش وضعاً متأزّماً جدّاً، نعيش أزمة ابتلعت حتّى الكثير من المُصْلِحين الباحثين عن حلّ لها.

إنَّ تجربة المغتربين والتقليديّين المرّة ماثلة أمامنا، والوعي والفطنة كل هذه تقتضي الحؤول دون تَكْرار تلك التجارب الباهظة، وتقضي بأخذ العبرة منها فقط في بحثنا عن سبيل أفضل.

الحضارة الحديثة، كما أسلفنا، هي الحدث المهمّ في العصر الأخير من التاريخ البشري الّذي رافقته إنجازات إيجابية مدهشة لجميع بني الإنسان. بَيْدَ أنَّ مساوئها ليست قليلة أيضاً، ولا تنحصر في جرائم الغربيّين السياسية والاقتصادية خارج حدودهم الجغرافية، بل إنَّ الغرب يُواجِهُ في داخله مشكلات عظيمة أيضاً كانت، في جميع الأوقات، تقريباً، سبباً من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية الكبيرة.

ولو لم نكن، نحن الشرقيّين، يائسين منهزمين، لتمكنّا من الحكم على نحو أدق بكثير ممّا نفعل على ما تسببت به الحضارة الغربية الاستعمارية لغير الغربيّين. وتأسيساً على مبدأ الحرية وعلى أنَّ الإنسان ليس أُلعوبة بِيَدِ الحوادث بيده الخيار في كلّ الأوقات فماذا عسانا يكون خيارنا في مقابل حضارة الغرب؟ من الواضح أنَّ الاختيار السَّليم هو الّذي يرتكز إلى

الوعي والحكم العقلاني. المهمّ هو أنْ نَصِلَ إلى مرحلة وعي الغرب وروحه، الحداثة، وعطيّته، التنمية، ونتوصّل إلى حكم سليم ومنطقي.

الحضارة الغربية موضوع بشري هي أيضاً، وعليه فهي نسبية وممكنة الزوال، اللّهم إلّا أنْ يبالغ أحدٌ ما فيدّعي أن ينبوع تساؤلات الإنسان قد نضب وجفّ مع طلوع شمس الحضارة الحديثة! أوليست الحضارة والعالم والإنسان استجابة يردّ بها الإنسان على تساؤلاته واحتياجاته المتنوّعة والمعقّدة؟ من الطبيعي أنّ ثمّة تساؤلات واحتياجات مهمّة وتاريخية تنصبّ الإجابة عليها في عملية نشوء الحضارة، كما وأنّ هناك تساؤلات واحتياجات تولد في ظروف زمانية ومكانية وتاريخية خاصّة تحمل في حناياها طبيعة الحال وملامح الزمان والمكان والتاريخ وتأثيره؛ ولهذا السبب تتبدّل الحضارات إذ لا توجد حضارة ثابتة وخالدة قطّ.

وعندي أنَّ تساؤلات الإنسان واحتياجاته ستظلّ قائمة ما دام الإنسان على قيد الحياة، وأنّ أيّ سؤال أو استفسار تتمّ الإجابة عليه، وأيّة حاجة يتمّ توفيرها يقودان الإنسان لمواجهة عشرات الأسئلة والاحتياجات الجديدة، وبالتالي فإنّ كمال حياة الإنسان هو حصيلة ثمرة روح الإنسان الشائكة والمعقدة.

إنّ أيَّة حضارة تستطيع، ما دامت قائمة، الإجابة على تساؤلات الإنسان وتلبية حاجاته من خلال الطاقة الذاتية الكامنة

فيها، ولكن الحضارة، شأنها شأن أيَّة ظاهرة إنسانية، أمْرٌ يختصّ بهذا العالم؛ وإذا ما تَدَنّت الحضارة وتناقصت قدراتها الذاتية وعجزت عن تقديم الإجابة الناجعة على الاستفسارات الجديدة، عندها يتلاشى الأمل بالتدريج لدى أتباعها، وهكذا تبلى الحضارات وتنحدر نحو الانحطاط والفناء.

لقد واجهت الحضارة الغربية، حتّى الآن، أزمات عديدة، إلّا أنها استطاعت تجاوزها بالاعتماد على طاقتها الذاتية. ومن أبرز هذه الأزمات الأزمة الّتي عصفت بها في القرن التاسع عشر، وامتدّت إلى القرن العشرين بصورة ما، كما أسفرت هذه الأزمة عن وجهها الكريه في الحربين الكونيّتين. بَيْدَ أنَّ الرأسمالية واللّيبرالية الغربية استطاعتا الصمود أمام خصمهما العنيد «الاشتراكية» بعد إجرائهما تعديلاً في أسسهما ومرتكزاتهما. كما أضحى الضعف الذاتي والأصولي الّذي كان يعاني منه خصمهما سبباً في انهياره أمام حيرة العالم ودهشته، ولكن وكما هو واضح فإنَّ الحضارة الغربية تعاني من أزمات عميقة أخرى أيضاً. أزمات تبدو وليدة التساؤل عن جوهر الحضارة الغربية ومؤشّراً على اضمحلال أو ضعف الثقة بقدرة هذه الحضارة على الاستمرار والخلود. وإذا ما وجدت هذه التساؤلات من قَبْل فهي بنحو أشمل وأكثر جدّية.

على أيّة حال، أضحى الاعتراض اليوم على الأصول

الفلسفية والأخلاقية والقيمية للحضارة الحديثة أوسع وأعمق بكثير ممّا كان عليه في السابق.

إنَّ التمعّن في تطلّعات الحضارة الغربية، والعوامل الروحية والمادّية المؤثّرة في نشوئها وانتشارها، يساعدنا في الحكم على واقع هذا الحضارة ومستقبلها. صحيح أنّ كلّاً من روح الإنسان الباحثة، وتساؤلات الإنسان المُتَجَدِّدة، وعجز حضارة القرون الوسطى وثقافتها عن الإجابة على تساؤلات الإنسان وإدراك احتياجاته المتجدّدة وتلبيتها، واللّجوء إلى القهر والاضطهاد والضغوط الروحية والجسمية المهمّة الّتي عملت على تبديل السُّؤال والحاجة إلى نوع من الانفجار الفكري والاجتماعي ممّا أدى إلى انهيار البناء القديم لحضارة القرون الوسطى الكنسية الإقطاعية، على صحّة ما تقدم فإنّه من السَّذاجة أن نتصوّر أنّ التساؤلات الناتجة عن تأمّلات الإنسان وروحه الباحثة كانت السبب الأوّل وراء قيام حضارة القرون الوسطى أو أن نعتبر الإجابات المنطقية الّتي عرضها المفكّرون وأصحاب الرأي استجابة لتلك التساؤلات، العامل الوحيد وراء ظهور الحضارة الغربية أو أنها من أهمّ العوامل. فالحقيقة أنّ كلّاً من هذه التساؤلات أضاف المزيد إلى كمّ الاحتياجات والرغبة في توفيرها؛ وبفعل تأثير عوامل روحية واجتماعية عديدة وكذلك دوافع لم تكن بأجمعها عقلانية ومنطقية؛ كلّ ذلك كان من العوامل المؤثّرة في إيجاد الحضارة ودوامها. ليس من

شكّ ألبتّة في مدى تأثّر الأطروحات التي قدّمها المفكّرون آنذاك، ردّاً على التساؤلات وتلبية للاحتياجات في ظهور الحضارة الحديثة ولكن:

أولاً: إنَّ هذه الأطروحات نفسها مبنية على عوامل ذهنية مختلفة وأحكام عاطفية مسبقة ودوافع نفسية متنوّعة، كما أنَّها جاءت كردّ فعل على ممارسات القرون الوسطى المتزمّتة الّتي يمكن، بل يجب، التعرّف على الكثير من أسبابها ودوافعها، من خلال نقيضها، أي تلك الأوضاع الّتي أدّت إلى ردود الفعل هذه.

إنَّ إفراط الكنيسة والنظام الفكري ـ العقائدي المغلق للقرون الوسطى، واللجوء إلى القوة لترسيخ النظرة الضيّقة والتصوّر البشري عن الدين والكون، اللّذين كانا قد اكتسبا صبغة مقدّسة، كلّ ذلك أضحى سبباً في بروز ردود فعل متطرّفة أعلنت رفضها للنهج والأسلوب غير السليمين، اللّذين كان يمارسهما القيّمون على الدين. ليس هذا فحسب، بل لقد انتقل الكثير من الشكوك والإنكار ورفض الواقع إلى أركان الدين الّتي كانت تعتبر أساس الواقع وعين التصوّرات الرسمية والتقليدية عن الدين بفعل الإصرار الباطل لأرباب الكنيسة. وعلى نَحْوٍ ما يمكن القول إنّ الدافع الّذي كان وراء إقبال الحداثويّين غير المنطقي على الدنيا وإدارة ظهورهم إلى المثال والقيمة كان وليد هذه الحالة النفسية المؤلمة.

ثانياً: من جانب آخر ينبغي علينا ألّا نعتبر التأمّل والعطش للمعرفة وحدهما السّبب وراء ظهور الحضارة الحديثة وثقافتها، بل إنَّ الكثير من الأطماع والآمال والتطلّعات الدنيوية البحتة لعبت دوراً في نشوء الحضارة الحديثة أيضاً، إذ إنَّ الكثير من الحقائق السامية والمعنوية الإنسانية أمسى، في ظلّ ذلك، موضوعَ تجاهل وإساءة أيضاً.

فهل كان دور القوة الفاعلة، (الطبقة البورجوازية)، وبتعبير آخر العناصر المؤثّرة والفاعلة في الحضارة، في إيجاد هذه الحضارة وقيادتها دون دور المفكّرين في مطلع المرحلة التاريخية الجديدة؟ هذا فضلاً عن أنّ الّذي كان يدفع البرجوازيّين ليس إيمانهم بالحقّ أو حرصهم على اكتشاف الحقيقة وتحريرها من سلطة الكنيسة والإقطاع واضطهادهما، بل كان اندفاعهم، في الغالب، من أجل تحقيق الآمال الوردية والحصول على أكبر حجم ممكن من مزايا الحياة المادّية وأفضلها.

إن «الحرّية» و«الإخاء» و«المساواة» الّتي كانت محلّ اهتمام الجماهير وانجذابهم إليها دائماً، مثّلت الشعارَ المركزيَّ لأحد أبرز وأشهر مظاهر الحضارة الحديثة، أي الثورة الفرنسية الكبرى. بَيْدَ أنَّ هذه الشعارات نفسها كانت في الواقع وسيلة بيد أبناء الطبقة الجديدة لمحاربة خصومهم من الإقطاعيّين والنبلاء، وتحقيق تطلّعاتهم وآمالهم وطموحاتهم حتى إنَّه يمكن

القول إن العلماء والمفكرين كانوا في الحقيقة المسوّغ المنطقي والعقلاني لتطلعات الطبقة الجديدة وأحلامها في معظم الأحيان. ولا يخفى أنَّه، في ظل هذا المعترك الطبيعي، اتّضح الكثير من الأمور الجديدة الّتي سخّرتها وتسخّرها البشرية لخدمتها، واستطاعت بفضلها أنْ تُحَقِّق، في الكثير من الأحيان، تقدّماً كبيراً أيضاً. ولكن لا ينبغي أن نغفل، ونحن نتطلّع إلى الحضارة الحديثة في مرآة العلم الحديث والتكنولوجيا وآرائها في الحرية وتشكيلاتها، وحقّ سيادة الشعب، وإيكال السلطة السياسية إلى إرادة الشعب وإشرافه، ونظائر ذلك الّتي تعدّ من إنجازات تاريخ الإنسانية الّذي يستحقّ التقدير - ينبغي أن لا نغفل الوجه الآخر لهذه الحضارة، أي الاستعمار والاضطهاد والقمع الدموي الّذي مورس ويمارس بحقّ غير الغربيّين، ونهب ذخائر الآخرين المادّية والمعنوية، وتدمير البيئة وترويج الإعلام الكاذب والانتهازية، وكذلك أيضاً أفول بريق الكثير من القيم الإنسانية والمُثُل المعنوية والأخلاقية وغيابها عن واقع حياة إنسان اليوم الذي بهرته الدنيا.

إنّ كلّ هذا من نتاج حضارة الغربيّين، وإنّه لمن الخطأ والإجحاف أن لا يرى أولئك الّذين يشغلهم هاجس التفكير بالحداثة وحصيلتها، التنمية، كلّ هذا جنباً إلى جنب.

بناءً عليه، فإذا ما قبلنا أن الإنسان يستطيع - تبعاً لوعيه

وإرادته ـ أن يختار طريقه، بل أن يترك بصماته أحياناً لصالح الطريق الّذي اختاره، تبعاً للظروف الاجتماعية والتاريخية، فسيكون من الطبيعي الاعتبار أنّ التسليم التامّ أمام هيمنة الغرب، ليس منطقياً ولا إنسانياً، كما أنّ الوقوف غير المنطقي في وجه الكثير من شؤون الحضارة أمْر غير ممكن، وإذا ما حصل فهو غير عقلاني. فالخطوة الأولى هي أن نعي الغرب ونتعرّف عليه بصورة سليمة.

من جانب آخر، لا يمكن التعامل مع التراث بسخرية واستخفاف لأن التراثَ هو مَعينُ الهويّة التاريخية والاجتماعية للأُمم، خاصّة الأمّة الّتي لها حضارة متميّزة وثقافة غنيّة. فالتراث تَجَلٍّ لثقافة المجتمع ولا مجتمعَ من دون ثقافة. وفي هذا المجال تستحقّ التأمّل كلمة أرسطو الّتي وردت في كتابه **السياسة**، بالنسبة لدور العُرْف وضرورة الاهتمام به في مواصلة الحياة الجيّدة للمجتمع والمدينة.

إنَّ القضاء على التراث يعني مصادرة أساس الهويّة التاريخية والثقافية لأيّة أُمّة والقضاء عليها. وإذا ما قُدِّر لأُمّة أنْ تتغيّر، فإنَّه ينبغي لها في البدء أنْ تَسْتَشْعِرْ وجودها وشخصيتها من خلال ارتكازها إلى هويّتها التاريخية، لكي تتمكّن من الانطلاق منها. وطبيعي أن يكون التقليد في بعض الأحيان حائلاً دون التغيير والتطوّر؛ ولذا فلا مفرّ من اختراقه. بَيْدَ أنَّ الخروج على التّقليد يكون مجدياً إذا كان مسبوقاً بالاتّكاء على نوع من

التقليد الذاتي كما رأينا في تاريخ العصر الحديث. أَلَمْ يستيقظ الغرب بفضل عودته إلى التراث؟ إذ عاد المفكّرون إلى التراث اليوناني الفكري والفنّي، وإلى تراث روما الاجتماعي، عصر النهضة؛ كما عاد المُتَدَيِّنون إلى ما كانوا يعتبرونه حقيقة دين المسيح والتراث المسيحي الحقيقي، عصر الإصلاح، وكانت هذه العودة ذاتها مصدر إلهام لعصر البناء والإعمار.

وكانت لهاتين الفئتين ـ المفكّرين والمتديّنين ـ حكاية واحدة في رفض التقاليد الّتي كانت سائدة في عصرهم، ولكنّ الظروف واتت، على نحوٍ ما، البورجوازيّين لتحقيق فوزهم بمساعدة المفكّرين غير الدينيّين، الّذين لم يكونوا بالضرورة معادين للدين، فشيّدوا بالتالي صرحَ الحضارة السّامِقَ في غياب الدين أو انزوائه، على هدي العقلانية الجديدة الّتي تأسّست، بطبيعة الحال، في ظلّ العودة إلى العقلانية التاريخية. وعليه فلا مفرّ من الاتّكاء على التراث حتّى في الصراع معه.

نحن أيضاً، الّذين عقدنا العزم على التغيير والتحوّل ونريد أن نغيّر عصرنا من خلال التحكّم بمصيرنا، يجب أن نحذر التخلّي عن تراثنا بذريعة الرغبة في الحصول على التَّنمية الغربية، دون أنْ نُحَقِّق التنمية الحقيقية. وإذا كان نقد التراث وإعادة صياغته أمراً ضرورياً ـ وهو ضروريٌّ بالفعل ـ فإنَّ الأُمّة القادرة على ذلك هي الّتي تمتلك هوية

والأُمّة التي تفتقر إلى التراث ليست أكثر من جماعة غير واعية عديمة الفكر والإرادة يتقاذف حياتها طوفان الحوادث.

وفضلاً عن ذلك، لا يمكن مصادرة التراث أو القضاء على أساسه بقرار يصدره أهل الفكر أو السياسة، لأنَّه أعمق بكثير ولا يُقضى عليه بهذه السهولة. ونظراً لتأصّل التراث وتجذّره في أعماق روح المجتمع، فإنَّ الصِّراع غير المدروس معه، من الممكن أن يقود إلى مُضاعفة المعضلات الاجتماعية.

لا يمكن القضاء إذاً على التقليد بسهولة، كما أنَّه لا ينبغي أن نُقْدِمَ على مثل هذا العمل الخطير دون دراسة. لا بدّ من النظر إلى التراث باعتباره أحد الأُسس الأصلية لهويّتنا التاريخية، وعلينا أن لا نفرغ المجتمع من هويّته بذريعة الحداثة.

ما ذكرناه لا يعني التَّسليم التّامّ مقابل التراث أبداً، لأنَّ التُّراث أيضاً، كما هي الحضارة، شأنٌ بشريّ يستحقّ التغيير. وإنْ آمنّا بأبعاد ثابتة في مجال حياة الإنسان المعنوية والعقلية والإرادية، فإنّه يجب القول بأنّ جانباً مهمّاً، إن لم نقل جميعه، ممّا نصطلح عليه بالتراث، هو نتاج بشري متأثّر بالظروف الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات، وبالتالي فهو عرضة للتغيير وليس مقدّساً وخالداً.

إنَّ تَحَوُّلَ التقاليدِ المستمرَّ، أحياناً بحركةٍ مُتسارعة وأخرى بطيئة، على مرّ التاريخ، هو أكبر دليل على أنَّه لا مفرّ من التَّحوّل والتغيير. المهمّ هو كيف يَتَقَبَّل الإنسان ذلك، وإلى

أيِّ حدّ هو مستعدّ للمساهمة في العملية طوعاً، لا أن تضطرّه الظروف إلى ذلك.

التراث يتغيّر بالضرورة، وإن استطاع أن يحافظ على بقائه على رغم ما تقتضيه وتتطلّبه حياة الإنسان المتحوّلة؛ ولكن هل هذه المحافظ مطلوبة حقاً؟

التراث شأن بشري، وأيّ وجود يصنعه الإنسان يَجِبُ أنْ لا يحدّ من وجود الإنسان غير المتناهي ذاتاً وبالقوّة. إنَّ الإبقاء على التقليد الّذي انتهى عصره يعني فَرْضَ إطارٍ ضيّق على كيان الإنسان وروحه اللّذين يَتّسعان إلى ما لا نهاية. وإذا ما تَحقَّق مثل هذا، ليس على المدى البعيد، فإنّه يُعَدُّ خيانة بحقّ وجود الإنسان ويلحق ضرراً بروحه.

يُظْهِرُ الإنسان علاقة خاصّة مع الوجود؛ وفي ظلّ هذه العلاقة تنشأ الحضارة. وما وعيُ الإنسان لهذه العلاقة إلّا وليد الثقافة. وإذا ما واجهت الشؤون الثقافية، الّتي تجري بصورة طبيعية في الروح، وضعاً مختلفاً، يبرز التقليد، والتقليد يرتبط بوعي الإنسان وميوله بنحوٍ ما. وهذا الوعي والرغبة والفهم أمورٌ طبيعيّة إلّا أنّها غير ثابتة، بَيْدَ أنَّ هذا التغيير لا يتعارض مع أمور ثابتة في ساحة الوجود، وفي ساحة وجود الإنسان أيضاً. فهل كان وعي الإنسان واستيعابه للحقيقة المتسامية والمقدّسة في درجة واحدة ومستوى ثابت على مرّ التاريخ؟ علماً أنَّ الثقافة والتراث يتعاملان مع الوعي والفهم.

الملاحظة المهمّة هي أنّه إذا ما ظهر الوعي والفهم بصورة اعتيادية، وأنِسَ بهما الناس، وأمسى هذا الاستئناس مصدراً أو مظهراً لذاكرة الأمّة والمجتمع التاريخية، ففي هذه الحالة يُعَدُّ التخلّي عنه أمراً شاقّاً وصعباً؛ وتكون الصعوبة أكبر إذا ما اتّخذت التقاليد صبغته ومظهره، أي إذا حلّت التقاليد وحلّ فهم الإنسان المحدودُ محلَّ الموضوعات المقدّسة والمتسامية، ففي هذه الحالة سيعدّ أيٌّ نوع من الاعتراض على هذا الفهم والعرف، بدعةً وخروجاً على الدين، وعندها تُمسي محاربة المبتدع أمراً مقدّساً وسامياً، ولهذا تكون المشكلة الآنفة الذكر أعظم وأخطر في المجتمعات الدينية.

من المُسَلَّم به أنَّ عقولَنا وحياتَنا تقتضي التَّغيُّر والتحول؛ في الرؤية وفي العلاقات الاجتماعية. ولا شكَّ في أنَّ التقليد، في الكثير من الأحيان، يُعَدُّ من العوائق الكبيرة التي تَحول دون التَّحَوّل. بَيْدَ أنَّ رفض التقاليد بصورة عشوائية لا يُمكن تحقيقه بسهولة، ولا هو مرغوب فيه إنْ وُجِدَ، لأنَّه يُفَرِّغُ المجتمع من الهويّة الّتي يحتاج إليها في التغيير بقوّة. أمّا النهج السليم فهو أنْ تكون لنا مساهمةٌ واعية حذرة في عملية التغيير والتحوّل، وفي إعادة صياغة التراث باعتباره موضوعاً بشرياً.

سوف أحاول في ما يلي تلخيص البحث استخلاصاً لبعض الخلاصات:

إنّ مجتمعنا بحاجة إلى التحوّل والتكامل. ولكنْ علينا أن

نعلم أنَّ التَّنمية، بمعناها الغربي، ليست أكثر من منهج في التحوّل، ناهيك بأنَّها ليست المنهج الوحيد، فهي مُحَصّلة بروز وشيوع هويّة جديدة في الغرب وفَّرت للغربيّ أرضية فهم جديد للوجود وللإنسان، استناداً إلى التراث والتذكير بالماضي التاريخي.

لقد توصّل الغرب في البدء إلى مرحلة من امتلاك الرأي والعزم، عبر عملية شاقّة وطويلة، وباجتيازه لطوفان من الصراعات والأزمات، ثمّ تضافرت عناصر الفكر والمشاعر والبحث عن الحقيقة والمنافسة والرغبة والأحقاد والأحلام الوردية، والتقت معاً لتعطي الحداثة والتنمية.

ونحن اليوم نحيا في عصر اتّضَحَتْ فيه، أكثر من أيٍّ وقت مضى، نقاطُ ضعف الحضارة الحديثة وروحها، الحداثة، ليس خارج العالم الغربي فحسب، بل داخل الغرب أيضاً. نحن نحيا في عصر شكّك الحداثويّون أيضاً في شمولية الحضارة الغربية وقدرتها على تحقيق النهاية المرجوّة، والأخذ بالبشرية إلى برّ الأمان.

إنَّ وَعْيَ هذا الأمر يقودنا إلى الامتناع عن التَّسليم الأعمى لمعايير التنمية الغربية، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى، يحول في الوقت ذاته دون اعتبار التراث أمراً مُقَدَّسا لا يحتمل التغيير. وعليه، فنحن نقف في مواجهة شأنين بشريّين أحدهما متأصّل في أعماق الروح والمجتمع، والآخر ورد من الخارج ونفذ إلى

حياتنا؛ إنَّهما التراث والحضارة الحديثة. الشيء المهمّ هو أن ننظر إلى هذين الشأنين البشريَّين على أنَّهما شأن بشري وليسا حقيقة مطلقة، وغاية نهائية منشودة، كما ابتُلي بذلك كثير من التقليديين المتحجّرين والمتظاهرين بالحداثة السطحيين.

إذاً، ما الذي ينبغي علينا فعله؟

إسمحوا لي بالتحليق قليلاً في الخيال، ولكن للبحث عن سبيل إلى الواقع. فعلى رُغْمِ أنَّ الخيالَ يُؤدّي دوراً هامّاً في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، إلّا أنَّه قد يضطلع، في أحيان كثيرة، بدور أهمّ من دور الفعل. ففي الحالات الكثيرة الّتي يعجز العقل ويصل فيها إلى درب مسدود، يتمّ اختراق السُّدود بأجنحة الخيال وتفتح حتّى قدّام العقل آفاق جديدة، ليصول ويجول فيها. بيد أنَّ التحليق بالخيال في جمهرة من أهل العلم والفكر قد لا ينسجم كثيراً مع حكم العقل، ناهيك بأنَّ التَّحليق بالخيال في ميدان بكر لم تَتَحَقَّق فيه بعد القدرة للصَّول والجَول بمركب العلم والفكر المحض، ليس بالأمر المكروه، فكم من أحلام فَتَحت أمام العلماء والمُفَكِّرين سبل حلّ لمستقبل أكثر إشراقاً. وإذا كانت لغة العلم ثقيلة ذات لكنة في موضوع ما، فإن إطلاق سراح الخيال لا يعدّ أمراً مخالفاً للعقل. وبطبيعة الحال فإنّ الخيال المعنيّ هنا ليس الخيال المجرّد، بل الخيال الّذي يمكنه إيصالنا إلى شواهد علمية وعينية كثيرة.

أيّها السادة،

علينا، في سبيل تحديد معالم عصرنا الراهن، أن نتطلّع إلى المستقبل، ولكي نتمكّن من تصوّر مستقبلنا تصوّراً سليماً ومقبولاً، فلن يكون أمامنا خيار آخر سوى أن نعي ماضينا ونألفه ونأنس به.

في الغد، سوف تخطو البشرية خطوات أبعد ممّا وصلت إليه حضارة اليوم، ولا شكّ عندي في مجيء ذلك الغد، وفي أنّ من سيبلغه أوّلاً إنّما هو الّذي يعي ماضيه ويتطلّع في الوقت عينه صوب المستقبل، وليس المتحجّرين التقليديين الرازحين تحت أغلال الماضي، ولا أهل الحداثة السطحيين المبهورين بهيمنة العصر وظواهره.

فلماذا إذاً لا نتطلّع إلى الحضارة القادمة، ونبدع كلّ نوع من التغيير ينسجم معها ولا يعارض الدنوّ منها؟ ومن الطبيعي أنّ رؤية كهذه تحلّق عالياً مبنية ومسبوقة بنظرتين نقديتين: أولاهما النظرة النقدية للتراث، والاستعداد لتقبّل التغيير فيه، والثانية هي النظرة النقدية للحداثة باعتبارها مرحلة عابرة في تاريخ حياة الإنسان، وليست آخر مراحل تكامل التاريخ. وبطبيعة الحال فإن استشراف المستقبل لا يعني إنكار الحاضر ورفضه.

إنّ الذين يصنعون الحضارة ورجال المستقبل تتحقّق لهم درجة من الوعي والنموّ والشجاعة، تمكّنهم من اكتساب جميع المعطيات الفكرية والميدانية لإنسان اليوم.

نحن لسنا محكومين بالذّوبان في نظام الحضارة الحديثة إلّا إذا كُنّا لا نؤمن بدور الحرّية وإرادة الإنسان الّتي تتأثّر بالطبع بالعوامل البيئية والتاريخية والاجتماعية، دون أنْ تكون أسيرة لها، بَيْدَ أنَّنا لا يسعنا بحال تجاهل كلّ هذه الإنجازات الباهرة على صعيد العلم والاجتماع والسياسة. لِمَ لا نُحاول إيجاد علاقة جديدة مع الوجود بذهابنا إلى أبعد من الحاضر، وذلك بالتَّسلّح بنقد الحداثة والتراث معاً، وأن نكون أصحاب رؤية جديدة نقيم على ضوئها حضارة جديدة، وأن نُمَثّل نحن مرحلة جديدة في حياة الإنسان، في وقت نرتكز فيه إلى ماضينا الّذي أنتج حضارتنا، ونستفيد من معطيات الحضارة الحديثة الباهرة؟ لا سيّما وأنَّنا نمتلك في التاريخ سابقة حضارية تركت بصماتهما على مصير العالم والإنسان؟

لِمَ لا نحاول ثانيةً إيجاد حضارةٍ أُخرى؟ وليس، بالطبع، بالرجوع إلى الماضي للوقوف عنده، وهي الرجعية بعينها؛ بل للارتكاز إلى قاعدة موثوقة ومطمئنّة، والانطلاق منها إلى أبعد من آفاق هذا العصر ونحن نحثّ الخطى نحو مستقبل يسنده الماضي والحاضر معاً؟

هذا والسلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته.



الديـن والديـمقراطيّة:
أسئلة الواقع في الدولة الدينيّة



■ **ما هي برأيكم شروط إمكان قيام دولة دينية؟**

بسم اللّه الرحمن الرحيم

وبعد، فإنّ الإجابة على هذا السؤال يُحَدِّدها تصوّرنا للإسلام. ولذا فإنّ علينا أنْ نُحَدِّد قبلاً رؤيتنا للإسلام؛ فثمّة آراء عن الإسلام وتصوّرات له مُخْتلفة، وهي ليست وَقْفاً على زماننا الحاضر، فعلى مرّ العصور كان ثمّة تأويلات وقراءات للإسلام مختلفة. وعندما نسأل عن تأسيس دولة إسلامية فإننا فعلياً نسأل: أيَّ إسلامٍ تَعْنون؟ أإسلام أبي ذرّ أم إسلام ابن سينا أم إسلام الغزالي؟ أإسلام أهل الحديث، أم إسلام المُتَصَوِّفة؟ الإسلام الشيعي أم الإسلام السنّي؟

ثمّة إذاً عدّة تصوّرات للإسلام. وهناك من ينفي وجود دولة الإسلام ويقول بأنّ الحكومة مفهوم بشري وأرضي، وأنَّ رسالة الإسلام إنَّما هي هداية الإنسان إلى نعيم الآخرة، وأنّ من الطبيعي أنْ توجد حياة الإنسان في نطاق يُيَسِّرُ له الوصول إلى

■ حوار أجرته مجلة المنطلق اللبنانية مع السيد محمد خاتمي ونشر في عددها الخامس عشر بعد المائة (ربيع/صيف ١٩٩٦م).

الهدف الكلّي وهو الارتقاء والسموّ. وكما نتعرّف على الطبيعة عن طريق التَّجْربة والخطأ وقوانينها فإنّ علينا أيضاً أنْ ندرس اجتماعنا ونمهّد الظروف المناسبة لحياة أفضل.

وقد يوجد من يقول بأنّ الإسلام يُشرف على الحكومة وعلى الحياة من خلال القواعد العامة والأُطُر الكلّية. وقد يقول بعض آخر إنَّ الإسلام قد عَيَّنَ ورسم شكل الحكومة ونظام الحكم أيضاً. على أنَّ النقطة التي تتّخذ مزيد أهمّية في حال قَبِلنا بأن الإسلام يريد السياسة والحكومة، هذه النقطة هي في الاختلاف الّذي سَيَنْجُم بين الشيعة والسنة لا بدّ، وفي التّفريق بين زمان حُضور المعصوم وغيبته. ولكنّ هذا الاختلاف لا يضرّ بالموضوع. فلا شكَّ في أنَّ ثمّة تبايناً واختلافاً بين أصحاب الرّأي فيما يتعلّق بالدّولة في زمن المعصوم وفي زمن غيبته.

المسألة الهامّة والمطروحة الآن على بساط البحث هي: هل إنَّ أمر الحكومة مفوّض للناس أو لا، حتّى ولو كان الدين قد رَسَمَ الأُطُر المناسبة للحكومة؟

إنَّ علينا بادىء ذي بدء أنْ نُحَدِّد أُسُس البحث وأنْ نتناولها بالنقاش لأنَّها هي التي ستقودنا إلى خاتمته ونتائجه. إذاً لا بدّ لنا من أنْ نُقِرَّ المبدأ وأنْ نُرسي القاعدة لكي نصل إلى النتيجة المناسبة.

إنني، شخصياً، أعتقد أنَّ الحكومةَ أمرٌ مُفَوَّضٌ للناس،

والدين قد رسم القواعد الكلّية والضّوابط العامّة للنظام السياسي. إلّا أنَّ تحديد ما يُناسب هذه الأمور أو ما لا يناسبها مَوْكول إلى الناس؛ كما وأنَّ قيامَ الحكومة واستمرارها يتبعان إرادةَ الناس ورغبَتَهم. أمّا إذا ما اعتقدنا بأنْ لا دورَ للناس سوى أنْ يكونوا تابعين، أي لو قلنا بأنَّ اللّه قد عَيَّنَ شكل الحكومة والحاكم أيضاً، وأنَّ الناس مكلّفون بالطّاعة حصراً، لو قلنا ذلك فإنَّ شكل الحكومة وظروفها والحاكم أيضاً، كلّ ذلك سيختلف كما سيختلف الميزان الذي يزن حقوقَ النّاس وستتفاوت الحرّيات أيضاً.

إذاً، ليس هناك شكلٌ واحد مُتَّفَقٌ عليه بين الفقهاء والمُفَكّرين الإسلاميين للحكم الإسلامي، ولا شرائط مخصوصةٌ مُتَوافَقاً عليها، لأنَّ الفهم المُوَحَّدَ والرؤية الموحَّدة للإسلام غير موجودين.

■ أجبتم سماحة السيّد عن علاقة الدين بالدولة ومصدر مشروعيتها، ما أريد معرفته هو الشروط الواقعية لاستمرار هذه الدولة واستقرارها؟

أنا أرى أنَّ إرادة الناس ورغبتهم شرطٌ أساس لقيام الدولة ولضمان دوامها. بلى، بوسعي أنْ أتصوّر قيام دولة خارج إرادة الناس ورغبتهم، ولكن يَصْعُبُ عليّ تصوّر استقرارِها

ودوامِها، لأنَّها غير مطلوبة أصلاً. ونحن عندما نتحدّث عن حكومة إسلامية فإنَّنا نصدر في الحديث عن فهمنا للإسلام وتصوّرنا له. لا يُمْكن لدولة إسلامية أنْ تقوم ولا يُمْكن لحكومة إسلامية أنْ تستمرّ بمعزل عن الناس وإرادتهم، فللشّعب الدور الأساس والحاسم في هذا المجال. ومثل هذا ينطبق على الحكومات غير الإسلامية أيضاً، ذلك أنَّ الكلمة الفَصْل يجب أن تكون دائماً للشعب. وهذا أمر لا مندوحة عنه في عالمنا المعاصر.

وعليه فلا بُدَّ لنا من دراسة الفَرْق بين إرادة الشعب والحكومة، ومن ثمّ إحالة الأمر على الشرع ليرى رأيه فيه.

■ واضح أنكم تتركون للناس حرية الخيار فكيف تؤصلون هذه الحرية؟

الحرّية أمرٌ شائك ومعقّد، ولذا فإنَّ علينا تحديد مساحة ونطاق البحث أوّلاً، كما أن فهمنا للحرية منوطٌ إلى حدّ بعيد بتصوّرنا للدين وتصوّرنا للإسلام. ثمّ إنَّنا حين نتحدّث عن الحرية فإنَّ علينا أنْ نعرف هذه الحرّية، مِمَّنْ جاءت ولمن تراد؟ إنَّه سؤال أساس وعندما نقول الحرّية في الإسلام فإنَّ علينا أنْ نُحَدِّد أيَّ إسلامٍ نعني.

إنَّ بحثاً كهذا له مبانٍ ومبادىء يجب تبيانها. فللحرّيات جوانب مختلفة وأنا أؤْثِرُ الحديثَ عن الحرّية السياسية، وهو

أمر يقتضي حرّية الفكر وحرّية التعبير وحرّية الاجتماع وحرّية مُحاسبةِ الحكومة ومساءَلَتِها. الحرّية السياسيةُ تعني أنَّ النّاس هم مصدر شَرْعِيَّة الحكومة، وأنَّ لهؤلاء الناس الحُكْمَ النهائيَّ لها وعليها. بكلمة أُخرى، الناس هم أساسُ الحكومة وفيهم تضرب جذورها وأنَّ بيدهم مصيرها أيضاً.

هذه هي الديمقراطية المطروحة: الدولة تنبع من الشعب، والحكم والبتّ بأمرها يعود إلى الناس وإرادتهم، وهذا يقتضي، كما أسلفنا، حرّية الرأي وحرّية التعبير وحرّية الاجتماع.

ولكن، وفي المقابل، ثمّة رأيٌ يناهض الديمقراطية ويناقضها ويرى في الحكومة أمراً مفروضاً على الناس من مصدر غير بشريّ، سواء كان هذا المصدر هو اللّه أم الطبيعة، فالرّواقيون مثلاً كانوا يعتبرون السياسة والأخلاق حقوقاً طبيعية. فحياة الإنسان السياسية مثل كلّ المجالات الأخرى لها قوانين قرّرتها قوّة إنسانية، وبعبارة أخرى فإنَّ ثمّة نظاماً متقناً وناموساً مُحْكماً في العالم، حتّى في أسلوب إدارة الحياة والعلاقات الاجتماعية. وعلى الإنسان معرفةُ هذا النظام وإطاعتُه. وكما أنه ليس للإنسان يدٌ في قوانين الطبيعة، بل إنَّ عليه أنْ يُكَيّف حياته ويلائمها معها إذا ما أراد البقاء حيّاً، فكذلك الأمر بالنسبة للقوانين التي تضبط الأخلاق والسياسة والحكم، فهي مُقَرَّرة من فوق وعلى الإنسان الانصياع لها وهو أمر يتنافى والديمقراطية.

طبعاً، للديمقراطية جذور موغلة في التاريخ الإنساني. ولقد كانت أمراً مذموماً ومرفوضاً عند المُعَلِّمَيْن أفلاطون وأرسطو وكانت تُصَنَّف، كنظامٍ سياسيّ، إلى جانب الأوليغاركية والتماشية والطاغوتية وغيرها من أنظمة الحكم الفاسدة. وكان انطباعهما عن الديمقراطية سيّئاً، فأفلاطون كان يُهاجم الدّيمقراطية بقوّة أكبر، في حين كان أرسطو، رغم اعتباره إيّاها في جملة النظم السياسية، يرفضها ولا يرى فيها نظاماً مقبولاً.

أمّا الفارابي، مُؤَسِّس الفلسفة الإسلامية، فلقد عالج هذا الموضوع أيضا، وسمّى الديمقراطية مدينة الأحرار أو المدينة الجماعية، ولكنه تبنّى ما أسماه بالمدينة الفاضلة والّتي وضعها مُقابِلَ المدن الأربع وضدّها، وإحدى تلك المدن المقابلة سمّاها المدينة الجاهلة والتي تندرج تحتها أنواع، إحداها المدينة الجماعية الأمر الّذي يعني معارضته للديمقراطية ورفضه لها.

ومع أنّ أرسطو والفارابي يعتبران الديمقراطية أقلّ سوءاً بالمقارنة مع رأي أفلاطون، فأرسطو يقول إنَّ أقرب المدن إلى مدينته المنشودة هي المدينة الديمقراطية، والفارابي يرى إمكانية لتولّد المدينة الفاضلة من المدينة الديمقراطية أو مدينة الأحرار. إذاً، الديمقراطية، كما عرّفها هؤلاء الثلاثة قديماً، هي النّظام السّياسي الذي يكون كلّ فرد فيه حرّاً في فعل أيّ شيء ومساوياً للآخرين، وعليه فإنَّ الحرية والمساواة هما الركنان

الأساس لِمِثْل هذا النوع من الحكومة. ولكنَّ فلاسفتنا الثلاثة هؤلاء يرفضونها مَعَ أنَّها هي الحكومة الوحيدة المرغوب بها والمقبولة في عالمنا المعاصر.

فيمَ كان رفضُ هؤلاء الفلاسفة لمثل هذا النوع من الحكومات؟

لقد كانت السّعادة هدف الإنسان الأسمى والنهائي في الفلسفة القديمة، وكانت السعادة أمراً سامياً ذا موازين ومقاييس عامّة وثابتة. وكان عقل الإنسان باعتباره، هو أيضاً، جوهراً متعالياً وسامياً، كان قادراً على إدراك تلك المفاهيم. أي أنَّ السعادة أمرٌ ما بعد طبيعي، والعقل الذي يشخّص هذه السّعادة ويُدركها هو أيضاً أمرٌ ما بعد طبيعيّ. وكان لبلوغ السّعادة سبيل مُعَيّن أسماه الفلاسفة القدماء بالفضيلة. ولكنّ للفضيلة أيضاً أصولاً ومقاييسَ يُدْركها العقل. ولقد حدّد أفلاطون وأرسطو أنواعها بأربعة هي: الحكمة والعفّة والشجاعة والعدالة. وبكسب هذه الفضائل ينال الإنسان السعادة، والحياة السعيدة إنَّما هي تلك الّتي تتّفق وَمُدْرَكات العقل الإنساني، فالسّعادة تَتَحَقّق عندما تخدم القوى الإنسانية العقل.

ومع أنَّ الحرية تعني حرية الإنسان في فعل ما يشاء، إلّا أنَّ الحياة السعيدة عند القدماء كانت تعني الائتمار بأوامر العقل. ومن هنا فإنَّ الحرّيةَ المُطْلَقَةَ لم تكن بالأمر المرغوب فيه في تلك الفلسفة؛ والدّينُ في بعض وجوهه يتقاطع مع الفلسفة

القديمة، فهو يرى أنَّ الوجودَ المطلقَ والوجودَ المتعالي هما مركز الوجود، وهما الكمال المطلق، وأنَّ السّعادة الإنسانية هي في الدُّنوّ من المطلق. طبعاً الفلاسفة يرون أنَّه يمكن إدراك المطلق عن طريق الاستدلال العقلي، إلّا أنَّ العرفانيّين يُنكرون هذا الطريق ويرون أنَّ معرفة المطلق إنَّما تأتي من طريق الإشراق والقلب، بَيْدَ أنَّ هؤلاء يتَّفقون على أنَّ السّعادة كامنة في القرب والدنوّ من المُطْلق، وسبيلُ القرب إنَّما هو التَّسليم للّه وطاعته. ويرى بعض المُتَصَوِّفة أنَّ بلوغ السَّعادة يأتي برياضات ومجاهدات، وهذا يعني تنصيب الطريقة عوضاً عن الشريعة، بَيْدَ أنَّ سوادَ المُتَدَيّنين الأعظمَ لا يرى ذلك بل يرى أنَّ الالتزام بالشّريعة والتَّقيُّد بتعاليمها هما اللذان يُؤَهِّلانهم للوصول.

أمّا في عصرنا الحاضر، فإنَّ الرأي قد تبدّل وتغيّر؛ فالإنسان، وأعني بذلك الفرد الإنسانيّ، قد غدا المحورَ، فلكلِّ إنسانٍ خصوصيّاته الّتي تشمل ميوله ورغباته وإرادته وتشخيصاته للأمور ونظرته إليها، والمجدّدون يقولون بأفضيلة الإنسان وبأنَّ كل ما بعده لا علاقة له بحياته التي يحياها. وإذا قلنا بأصالة الوجود الإنساني في هذا العالم وإذا قلنا بالأصل الواحد لجميع الخلق فإن سعادة الإنسان تكمن في استثماره حياته وتحقيق سعادته في هذا العالم، وآنذاك سيعيش وفق رغبته دونما سدٍّ ولا حائل يحول بينه وبين إبرازه وجوده وتحقيقه هويّته في هذا العالم. بمعنى آخر لا يمكن وَضْعُ حدٍّ لحرّية الإنسان، بل إنَّ

حرّيته تنتهي عند حدود حرّيّات الآخرين. واستناداً على ذلك يُمكن اعتبار الديمقراطية أمراً أصيلاً وسبيلاً إلى تنظيم الاجتماع الدنيوي.

أمّا السّياسة في عالم الغرب، فلقد اتّخذت مساراً مُتَعَرِّجاً. ومكياڤيللي، وهو مُؤَسِّس الفكر السياسي الحديث وقد تأثَّرَتْ نظريَّتَهُ إلى حدٍّ بعيد بظروف الحياة السياسية في إيطاليا آنذاك، كان يبحث عن سلطة مركزية مقتدرة وكان رأيه أنَّ قيام ودوام هذه السُّلطة يقتضيان إطلاق يدها كي تفعل ما تشاء. كان يبحث عن السُّلطة الأقوى للخلاص من الاضطراب القائم، وكان يرى أنَّ السُّلطة المنشودة تنبع من الفرد ذاته ومن المجتمع الإنساني لا من خارج الفرد، وهذا يعني أنَّه كان ينفي القداسة عن السياسة.

فالحاكم مُطْلَقُ السلطة، له أنْ يفعل ما يشاء؛ بَيْدَ أنَّ شَرْعِيَّةَ سلطته وشعبية حكمه ليستا ذاتيَّتين، بل هما تمثيل لسلطة الشعب (Nation) وهو في الفكر السياسي مظهر إرادة الإنسان، وفي الوقت عينه هو مصدر القوّة السياسية وبرهان شرعيتها. فمكياڤيللي كان يرى في الأمير مُمَثِّلاً للشعب ولكنّه يفعل ما يشاء وسلطته مطلقة لأنَّه استمدّها من الشعب.

أمّا في فكر توماس هوبز السياسيّ، فلقد أصبح الموضوع واضحاً. فنحن نجده يؤمن بأنَّ شرعية السلطة ناشئة من العقد الاجتماعي، أي أنَّه كان يعتقد بتخلّي أفراد الشعب عن إرادتهم

للشخص الحاكم، وهذا في رأينا ليس عقداً بل «إيقاعاً»(*) فالحُكْمُ ليس مسؤولاً تجاه الشعب بحسب هذا الإيقاع، ولأنَّ هذا ليس عقداً بين جانِبَيْن فليسَ من حقّ الشعب عنده أنْ يسحب تفويضَهُ له، فهو يتخيّل الحكومة كائناً أسطورياً شديدَ القوّة، استعار له اسم «لوياثان»(**) وهو يمنح السُّلطةَ المُطلقةَ للحكومة حرّيةَ أنْ تفعل ما تشاء لتثبيت الأمن، وهذا يعني أن هوبز يرى للحاكم سلطة مطلقة.

ولكن متى طُرح هذا الرأي؟

لقد طُرِحَ هذا الرأي حين تضافرت ثلاث قوى هي المتنوّرون والبرجوازيون الاقتصاديون الجدد وحركة الإصلاح الديني، ضدّ الحكم المُطْلق الذي كانت تُمَثِّله الكنيسة والإقطاع في أوروبا، فالتَقَتْ هذه القوى حول الأمير لطرد منافسيهم. ولـمّا تَمَّت لهم السيطرة على الكنيسة وتمّ إبعاد الإقطاع واقتلاعه،

(*) الإيقاع: اصطلاح فقهي قوامه إطلاق صيغة من طرف واحد، على خلاف العقد الذي هو إطلاق الصيغة من طرفين، ومثالُ الإيقاع الطلاقُ حيث يكفي أن يقول الزوج لزوجته «أنت طالق» حتى يتحقق المطلوب.

(**) لوياثان هو حية خرافية ذات بأس شديد ورد ذكرها في التوراة في سفر إشعيا على أنها «الحية الهاربة لوياثان الحية المتحوية» وفي المزامير على أنها من تنانين البحر: «كسرت رؤوس التنانين، رضضت رؤوس لوياثان» وهي في سفر أيوب «بهيموث» وغير ذلك كثير. بيد أننا لا نغفل الإشارة إلى ما ورد في ملحمة البعل الأوغاريتية عن لوياثان «الحية المنسلة، الحية المتحوية». أما فيما يتعلق بهوبز فإن اللوياثان هو اسم كتابه الرئيس وقد نشره عام ١٦٥١ وبسط فيه آراءه في الإنسان والمواطن بصورة لاذعة.

أسقطت البورجوازية السلطان والإقطاع أيضاً وقالت بأنَّ على السُّلطان، (الأمبراطور)، الخضوع لسيادة الشعب والدستور والمؤسّسات.

وكانت الحرّية، علاوة على الأُخُوَّة والمساواة، شعاراً للثورة الفرنسية. بَيْدَ أنّ تلك الحرّية لم تنصّ على حرّية كلّ الأفراد بل على نفي حصر الامتيازات الخاصّة بالأشراف والإقطاع ورجال الدين ومساواتهم مع البرجوازية، وكانت الحرّية تعني حرّية التَّملّك والتعامل والتفلّت من إسار الدين وهكذا بدأت العلمنة.

ذي هي مسيرة الديمقراطية! وكما نرى فإنَّ تغيّرات كثيرة عبر تاريخها قد طرأت عليها، حتّى غدت في عصرنا هذا الطَّريقَ الوحيدَ للوصول إلى الحكومة. فالّديمقراطية تَعْني أنَّ الحكومة مِنَ الشَّعب وفي خدمته ومسؤولة أمام الناس وتجاههم، وهذا يستلزم حرّية التفكير والاعتقاد وحرّية التعبير وحرّية الاجتماع وغير ذلك من النشاطات.

وإذا ما شئنا، في هذا المقام، وَصْفَ علاقة الديمقراطية بالدّين لوجدنا الكثير من النقاط غامضة ومبهمة فيما يعني الدّيمقراطية نفسها أيضاً؛ فهي، وقد تزامن القَوْلُ بها مع ولادة اللّيبرالية والعلمانية، مُنِحَتْ معاني العلمانية واللّيبرالية عينها، في حين أنّها، في أدقّ دلالاتها، طريقُ وسبيلُ الوصول إلى نظام سياسيّ. وهذه الديمقراطية يمكن أنْ تُفْضي إلى نظام هو، هنا،

أنَّ إرادة الناس هي التي تُحَدِّد أسلوب الحكم، وما يُقَرُّ في نهاية الأمر يتبع إرادة الناس.

أعتقد جازماً بأنْ لا تلازُمَ بين الدّيمقراطية والعلمانية والليبرالية، وأرى أنَّ المهمّ في نظرتنا للحكم؛ أهو مفوّض للناس أم أنّنا نعتبره أمراً ما ورائياً فُرض من فوق؟

وهنا أودّ أن أُبيّن علاقة الدين بالديمقراطية. فماذا نفهم من الدين؟ أهو سبيل إلى السَّعادة الأُخْرَوِيَّة ولا علاقةَ له بحياة الإنسان في هذا العالم إلّا في حدود ألّا يخلّ بالهدف السامي والكليّ والأصيل والأُخْرَويّ؟

لئن كانت الإجابة بالإيجاب فمعنى ذلك أنّ أمرَ الحكومة يعود إلى ما يقرّره الإنسان ويُشَخّصه، وعلى هذا النوع من فهم الدين، وبناء على هذه الرؤية، نجد أنَّ الدينَ لا ينسجم والديمقراطية وحسب، بل وينسجم مع العلمانية والليبرالية.

إنّ الكثير من مُفَكّري أوروبّا المتديّنين وبعض مفكّري العالم الإسلامي يعتقدون بأن غاية الدين إنّما هي الهدايةُ لما هو أقوم، أي الحياة الأُخرى، وأنْ لا علاقة له بالحياة الدنيا وهي نظرة تنسجم مع الديمقراطية والعلمانية و الليبرالية.

أمّا إذا قلنا بإشراف الدين على حياة الإنسان في هذا العالم ورَسْمِهِ معالِمَها وتحديدِهِ ضوابِطَها وقواعِدَها، فإنّنا حالتئذ نكون أمام ثلاث رؤى أو وجهات نظر، وهي رؤى تنبع من نظرتنا إلى الدين وحدوده: هل حَدَّد الدين الكلّيات والقواعد

العامّة وتَرَكَ التفاصيل والجزئيّات للعقل الإنساني لكي يُبْدِعَ وسائله وطرائقه وفق تلك القواعد العامّة، وتبعاً لخصوصيات كلّ زمان ومكان، أم أنه رسم كُلَّ الحدود وأجاب عن كلّ شيء بما في ذلك الجزئيات والتفاصيل، وما علينا سوى الرجوع إلى الوحي لمعرفة تكليفنا في كلّ أمر حتّى ولو كان عن كيفية قيادة السيّارة مثلاً؟

إنَّهما رأيان لا بُدَّ من أن يؤدّيا إلى موقِفَيْن مختلفين. ثمّ إنّنا، حتّى لو قبلنا بالقول بأنَّ الدين قد وَضَعَ القوانين لهذا العالم وحدّدها، فإننا سنجدنا أمام رأيين في هذه القوانين:

أمّا الأوّل فهو اعتبار أن كلّ الضّوابط قد حَدَّدها الدين وعُيِّنَتْ من فوق وفُرِضَتْ على الإنسان، فإنْ أطاع فبها وإلّا فإنَّ لأُولي الأمر في الدين الحقّ في حَمْلِ الناس على اتّباع تلك الضوابط بالطريقة التي يرون، والحكومة الدينية تدخل في هذا الإطار.

إنَّه لمن المؤسف أنَّ الحكومات الإسلامية، منذ انقضاء العهد الراشدي وحتّى تعرّفنا إلى الحضارة الغربية، كانت تَتَلَبَّس بلبوس الدّين، وتدّعي لنفسها القداسة وتفرض على الناس طاعتها العمياء، وكانت كُلُّ سلطة مُهَيْمِنَة بيدها مقاليد الحكم تدّعي لنفسها الشَّرعيّة وتُطالب الناس بالطاعة.

إنَّ أغلب مصائب المسلمين في تاريخهم إنَّما من هنا نَجَمَتْ؛ الأمر الذي يجعلنا نسأل: ما دام الحكّام الأُمويّون

والعبّاسيون قد اتّخذوا الحقَّ في فرض أنفسهم وطاعتهم على الناس، وما دام نظامُ المُلْك الوزير السلجوقي في عهد السلاجقة قد ادّعى في كتابه سير الملوك، (سياست نامه) أنَّ المذهب الحنفي، وهو مذهب الأمير السلجوقي، وأنَّ المذهب الشافعي، وهو مذهب الوزير، هما المذهبان الحقّ وأن ما عداهما من مذاهب الآخرين باطلة وفاسدة، وينبغي اجتثاثها والقضاء عليها ـ أقول: ما دام هؤلاء جميعاً بامتلاكهم الحُكْمَ والسلطة قد منحوا أنفسهم الحقَّ في قمع كُلِّ الفرق والمذاهب الأخرى فلماذا لا يحقّ إذاً لغيرهم من الفرق، إن هي تَمَكَّنَتْ ـ أو لتلك التي حكمت، كالقرامطة والإسماعيلية ـ لماذا لا يَحُقُّ لهم استخدام السُّلطة لوأد الأفكار الأُخرى ومحاربتها ولفرض آرائهم وإرادتهم على المُخالفين ما دامت القضيّة مِعْيارُها السلطةُ والقوّة والاقتدار؟

يطلع هذا الرأي من اعتبار التّصوّرات الدينية ما وراء أو ما فوق بشرية، ويتأتّى من إضفاء القُدْسية عليها وفرض طاعتها والعمل بما تقوله، وكلّ فرقة اعتبرت رأيها حقّاً لا يناله الباطل ومنحت نفسها حقّ فرض سلطتها على الآخرين.

أمّا الرأي الثاني فيعتبر أنَّ مصدر الدين إلهيّ، وأنّه من فوق نزل وحدّد الإطار للحياة، ولكنّه ترك التفاصيل للاجتهاد والتفكير؛ بوسعنا تحديد الأشكال عن طريق الاجتهاد في حين أن الدين هو الجوهر الأساس؛ وطريقة بلوغ الدين تكمن في

فهمنا للدين، وفهمنا هذا مرتبط بالزمان وبالمكان. الشّيء الثابت والمقدّس هو جوهر الدين أمّا فَهْمُنا للدين فأمر بشريّ ونسبيّ في الغالب وقابل للتغيير. جوهر الدين لا يقبل التغيير بل فهمنا له هو القابل لذلك.

وفيما يتعلّق بمسألة الدولة فإنّ الدين قد حدّد الضوابط الأساسية والإطار العامّ، وأمّا الحكومة فأمر مرجعه إلى الناس. بل إنّنا نتصوّر أنّه حتّى في زمان المعصوم كانت إرادة الناس ورغبتهم شرطاً لحكومته.

وفي نظرة دينية سنرى أنّ الناس هم من يُوَجَّهُ إليهم الخطاب وأنّهم هم المُطالَبون بإقامة العدل وبالإحسان، وأنّ رِسالة الرُسل محصورة بالبلاغ: «وما على الرسول إلّا البلاغ» (المائدة ٥: ١٠٢)، «ليعلمهم الكتاب والحكمة» (آل عمران ٣: ١٦٤)، «إنا أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» (الحديد ٥٧: ٢٥)، وإذاً فالناس هم من سيقومون بالقسط وليس الأنبياء لأنّ على هؤلاء أنْ يُبَلِّغوا ويخاطبوا الناس مكلفّة بالاداء.

لقد استقرّت حكومة الرسول وقامت عندما بايعه الأوس والخزرج، أي كلّ أهل يثرب تقريباً. وبعد وفاته كان تشخيص أهل الحلّ والعقد هو المَبْنى والأساس في مسألة تعيين الحكومة، بصرف النظر عن المسائل الكلامية. والإمام علي (ع) يقول: «لولا حُضورُ الحاضر وقيامُ الحُجَّة بوجود الناصر

وما أَخَذَ اللّهُ على العُلماءِ ألّا يُقارّوا على كِظَّة ظالم ولا سغب المظلوم لألقيت حبلها على غاربها». فحضور الحاضر وقيام الحجّة ووجود الناصر شرط أساسي لقيامه بالحكم. وفي زمان الإمامين الباقر والصادق، على الأقلّ، كان بِوُسْعِهِما تولّي السّلطة بالقوّة كما فعل إبراهيم الإمام العبّاسي، كان بوسعهما ذلك ولكنهما أبيا، فالثورة العبّاسية كان شعارها: «الرضا لأهل البيت» واعتمدت القوة العسكرية ضدَّ الحُكْم الأُمويّ. لِمَ لمْ يُفَكّر الأئمة خلال قرنين من الزمان بتكوين قوّة عسكرية وفرض حكومتهم على الناس؟ ولِمَ يخاطب القرآن الناس في جلّ آياته؟ ولِمَ اعتُبِرَ أهل الحلّ والعقد في زمن الخلفاء أنَّهم المخوَّلون، دون سواهم، انتخاب الحكومة؟ ولِمَ لَمْ يَبْنِ الرسول الأكرم حكومته إلّا على أساس مبدأ البيعة؟ البيعة التي تمّت من جانبين، أي أنَّها كانت عقداً؟ فهلّا يبيّن لنا هذا أنَّ الناس مخوّلون البتّ بأمر الحكومة حتى ولو كان المعصوم هو رأس الحكم؟ وأما في زمان غيبته فالأمر واضح طبعاً.

إذا كان الأمر على هذه الصورة فبوسعنا أنْ نفهم أنَّ الدين قد حَدَّد وَرَسَمَ أصول الحكومة المطلوبة وقواعدها العامّة، وإنْ يكن بوسع البعض أنْ يرى أنّ الدين قد حدّد أكثر من القواعد العامّة، فإنَّ طريق إقرار الحكومة واستقرارها يرجع إلى إرادة الناس. فإذا رأت الأكثرية نوعاً معيّناً من الإسلام فسيُعْمَلُ به في الأمور الاجتماعية، وإذا قلنا بحقّ الناس في ذلك فإنَّ علينا

منح الحرّية لبقية الآراء، والحكومة مسؤولة أمام الناس، ولا يحقّ لأحد أن يفرض الحكومة على الناس، وللنّاس حقُّ مُساءلة الحكومة، وللأفكار أن تُطْرَحَ على المستوى العامّ. والرأي الذي تقف الأغلبية إلى جانبه ينبغي أن يسود. والحكومة وإن كانت مُحِقَّةً وَرَفَضَها النّاس تفقد شيئاً من شرعيتها. وعندما نقول إنَّ الدّيمقراطية هي السَّبيلُ الوحيدُ لاستقرار النظام السياسي فإنَّ على من يرفض الديمقراطية أنْ يأتي ببديل لها. نحن لا يُمْكننا الكلام في فراغ، بل بوسعنا أنْ نتّفق مع الناس وأنْ نعتبر أنَّ إرادتهم هي الضّابطة وتؤمّن لهم الحرّية وفق إرادتهم ورغبتهم، ونحترم الفكر ورأي الناس العام.

إنَّها الديمقراطية! واذا لم نحترم ونرغب في هذا السبيل فلنْ يكون أمامنا سوى التمسّك بالحُكْم عن طريق القوّة والتسلّط. هل من بديل؟ ليس لنا إلّا أن نأخذ في أحد هذين الطريقين. وإنّني، وبشكل منطقي، أؤيّد الديمقراطية بالطبع، فهذا الفكر، وكما أوضحت لكم، يَنْسَجِمُ مع الدين. ثمّ إنَّ أحداً لا يستطيع اختيارَ طريقٍ غير ديمقراطي دون الاعتماد على القوّة. ما من طريق ثالث ألبتّة، والذين يرفضون الديمقراطية سبيلاً فإنّهم يَدْعون إلى الديكتاتورية والقهر، وهو ما ابْتُلِيَتْ به المجتمعات الإنسانية على مدى اثني عشر قرناً. وبالمناسبة أذكر أنّني قد أخذت بتأليف كتاب في هذا المجال تحت

عنوان مسار الفكر السياسي في الإسلام وهو يُعنى بالوضع السياسي عقب العهد الراشدي، والفكر السياسي الإسلامي، ويرسم صورة المأساة التي عاشتها الأُمّة الإسلامية في زمان حَكَمَتْها فيه حكوماتٌ اصطبغت وللأسف بصباغ ديني. لقد كان هذا موضوع بحثي في مرحلة الدراسات العليا وآمل أن أوَفَّق إلى إنجاز الكتاب المذكور قريباً. المهمّ هو أنَّ الدّيمقراطية عندي لا تتنافى، طريقاً أو سبيلاً، مع الإسلام كما اتّضح لنا من المأثور عن الرسول والصّحابة والأئمّة المعصومين. فهل يُراد منّا البحث عن بديل؟ أنا لا أحسب أنّ عاقلاً ينصحنا بترك الديمقراطية للبحث عن بديل آخر.

وبالطّبع فإنَّ الّديمقراطية، وهي أُسلوب بشريٌّ، تُنْتَقَدُ بكثرة وفيها نقاط ضعف، بَيْدَ أنّها أمام مُنافِساتها والخطر المُحيق بالمجتمع البشريّ من الطرف الآخر، وبملاحظة دواعي الواقعية ورعايةِ المصالح وفهمِنا العامّ للإسلام، وإذا لم نكن مُتَحَجِّرين ومتعصّبين وكنّا نعيش في زماننا ونعي أنَّ الفكر قد تطوّر وتحوّل وأنّه لا يُمْكِنُ حبس الأفكار في سجن من حديد، أقول: إنّنا لن نجد إذ ذاك طريقاً سوى الديمقراطية بالمعنى الذي ذكرت؛ واستقرارُ أيّة حكومة دينية لا سبيل إليه إلّا من هذا الطريق.

■ أشرتم في نهاية الحديث إلى نقد الديمقراطية وإلى نقاط ضعفها وهو نقد يُطرح الآن في الغرب بجدّية وعمق. فهؤلاء النقّاد يجدون أنَّ الديمقراطية التي تُمارس

في الغرب أوصلت المجتمع الغربي إلى أزمة؛ أزمة حرّية الإنسان. فالإنسان لم يَعُد حرّاً في أنظمة فرضت العقلانيةُ عليها أنماطاً مؤسّساتية وحياتية سلبتها حرّيتها. هذا النوع الجديد من النقد للديمقراطية يُرَكِّز كثيراً على استعادة الحرّية الفردية، حرّية الفرد في أن يبدع، حرّيته في أن يكون حرّاً...

لقد اقتنعنا بالديمقراطية كإنتاج بشريّ، ومن الطبيعي أن يكون كلّ أمرٍ بشريٍّ هدفاً للنقد، ومن خلال التجربة والخطأ يمكن أن يُحَسَّن وأن تُحَلّ مشكلاته. ولكنّني أسأل: ما هو البديل عن الديمقراطية؟ العودة إلى الاستبداد والقهر؟ بلى إنَّ للديمقراطية سلبيات ولكن سلبيّاتها تبدو أقلَّ ضرراً من سلبيات الأنظمة الديكتاتورية. وبالطبع فإنني أرى ما للغرب الآن من مؤسّسات ثقافية واقتصادية وسياسية وإعلامية، تفرض رأيها على الناس بأساليب مختلفة.

لقد اعتاد المَلِكُ المستبدّ فرض رأيه وجماعَتِهِ على الناس بالسّيف، وأمّا الآن فعن طريق إثارة الغرائز والمشاعر والإعلام، وكلّ ذلك يحدث عندما يُحْصَرُ الإعلام المرئيّ والمسموع معاً في جهة واحدة لفرض الآراء على الناس.

ولكنّ النّاس الآن أيْقاظٌ ومنتبهون للأمر. وفي إطار الديمقراطية يُمْكِنُ حلّ هذه المشكلة. وفي الحقيقة فإنّ بعض

الإشكالات كانت مجرّد ردّ فعل ضدّ اضطهاد القرون الوسطى، يعني أنَّ الحرية عرفت بأنَّها تَحَرُّرٌ من الدّين ومن الإقطاع وأنَّها كَسْبُ المنافع الماديّة، ومن هنا جاء الاستغلال في أوروبّا. فكان أن قام كارل ماركس بانتقاد الرأسمالية وكان من أمر هجومه عليها أن اضطرّها إلى تقويم وتعديل نفسها في تدابير معيّنة كاعترافها بنقابات العمّال والضمان والتقاعد وتحديد الأجور بحسب رغبة العمّال، وفرض الضَّريبة على الأغنياء وتبنّي الاقتصاد المُوَجَّه عوضاً عن الاقتصاد الحرّ حرّيةً مطلقة، وقد تمّ حصر الاستغلال في الرأسمالية، أي أنَّ أهلها عملوا على تصحيح أخطائهم ولكنّهم حلّوا مشكلتهم الاقتصادية عن طريق الاستعمار.

إنَّنا إذا نظرنا إلى الحرّية والديمقراطية على أنهما ردّ فعل على ما ناءَ به الغرب في القرون الوسطى، فسنعي سلبيات الاثنتين. وأنا لا أنكر أنَّ وَهَنَ الأخلاق وضعف المسائل المعنوية في الغرب هما أمر مأساويّ، بَيْدَ أنَّه يمكن التعويض عن نقاط الضعف هذه وعن السلبيات بالأمور المعنوية والأخلاقية.

ثمّ إنَّنا، في مجتمعاتنا، لا نَنْظُر هذه النظرة السَّلبية إلى الدين كما هو الحال في مُجتمعات الغرب، وأكثر الناس يُريدون النّظام الديمقراطي. والذين لا يُريدون النظام الديني فربّما كان ذلك لِجَهْلِهِم به وإلّا فإنّهم إنْ عَرَفوا أنّهم سيتمتّعون فيه بحقوقهم فإنّهم سيرغبون به لا جرم.

أجل، بوسعنا تجريب النّظام الديمقراطي الذي تدعمه وتسنده الأخلاق والمعنويات، وأرى أنّنا إذا ما راعينا، في تعاملنا وفي أمورنا، الأخلاق فإننا لن نواجه ما واجهه الغرب من مشكلات، وذلك يتمّ بواسطة إعلامنا وفي الطريقة التي نستثمر بها إمكانياتنا المادّية، وحينذاك سنتمكّن من بناء ديمقراطية ذات أخلاق. ولكننا إذا ما أقدمنا على فرض تصوّر خاصّ للدين عن المجتمع فإنّنا سنفقد مزايا الديمقراطية الغربية وسنفقد أيضاً الفرصة المتاحة لنا باتّباع الدّيمقراطية المُنْسَجِمَة مع الإسلام، وهذا أمر مؤسف لا ريب.

إنَّ للديمقرطية عيوبَها إذا ما نظرنا إليها بشكل مجرّد، ولكن حين نُقارنها مع بدائلها، وحين نُلاحظ المآسي الّتي ستأتي بها تلك البدائل فإنّنا لن نتردّد في الأُخذ بالديمقراطية، فهي الأقلّ ضرراً من النظم الأخرى على الأقلّ.

■ ما الفرق بين نظام إسلامي وآخر غير إسلامي كلاهما ينهج الديمقراطية في الحكم؟

قلت: إنَّ الدّيمقراطية هي سبيلٌ إلى استقرار نظام مُعَيّن، أي أنّها آلية وأنَّ الحكومة للشعب وأنَّ إرادة الشَّعب هي الّتي تُحَدِّد شكل الحكومة. وهذا قد أدّى في الغرب إلى العلمانية والليبرالية ولا بُدَّ له من أنْ يؤدّي في المجتمع الإسلامي إلى شكل يُسايرُ فكر الناس الإسلاميّ.

وبالطّبع فإنَّ لدينا أموراً مختلفةً لا تنسجم مع الليبرالية، فالحكومة الإسلامية لا تُبيح الفوضى الموجودة في الغرب ولا تقبل بالتّحرّر الجنسيّ مثلاً.

ولكن قد يطلع مَنْ يقول: أنا مُخَوَّل من قبل اللّه بفرض هذا على الناس، سواء رغبوا بذلك أم لا. في مواجهة من يدّعي مثل هذا الادعاء يَتَظَهَّرُ ما بيننا وبين الليبراليين والعلمانيين من قاسم مشترك قوامه، بكل بساطة، أنَّه لا يمكن فرض شيء على الناس قسراً، فالإنسان في مجتمع إسلامي إنَّما هو منفّذ لأفكار معينة مع ضمان حقّ الآخرين في إبداء آرائهم وضمان حقّ الشعب في المساءلة. وفي الغرب يعرض كلّ حزب برنامجه وَمَنْ ينال الأكثريّة من الأصوات ينصاع الآخرون المخالفون لرأيه. إلّا أنَّ محتوى الحكومة الإسلامية يختلف عن محتوى الحكومة اللّيبرالية والعلمانية بلا ريب، فنحن نرى أنَّ الحكمَ حَقٌّ للشَّعب، وسبيلُ استقراره إنَّما هو رأيُ الشعب وخيارُه، وهذا ينسجم مع الإسلام. فالإسلام برأيي لَمْ يقل بأنه مِنَ المُمْكِن لنا إجراء حكم اللّه بأيّة طريقة وأيّ شكل وبأيّ ثمن كان. لا! لم يقل الإسلام بهذا وبناء عليه فنحن لا نعرف بديلاً إنسانياً للديمقراطية.

مؤدّى ما نقوله إذاً هو أنَّ على المُفكّرين الإسلاميين عَرْضَ أفكارهم، فإنْ قَبِلَ بها الشعب وأرادها تولّوا السلطة وإلّا فلا، إذ لا يمكن فرض ذلك عليهم.

والثورة الإسلامية كانت تجربة فريدة في هذا المجال.

كان سلاح الثورة الإسلامية أشرطة تسجيل لتوجيهات الإمام، ولقد تجلّت قدرة الثورة الإسلامية في إرادة الشعب عبر الانتخابات وهي تجربة فذّة من حيث إنّها أدت إلى أن تُمْسِك بزمام الأمور سلطةٌ دينية بإرادة الشعب ورأيه. وإذا اعتبرنا أنَّ رأي الشعب هو مصدر شرعية الحكومة وجب علينا التسليم بأن رأيه هو شرطُ دوامها واستقرارها، أي أنَّ الأفكار الحرّة معروضة في ساحة الحكومة الإسلامية، وكلّ من يريد حكومة إسلامية فعليه إقناع الآخرين. هذا الأسلوب التّنافسي هو الأمثل والأفضل، وبهذا المعنى فإن الديمقراطية لا تتنافى مع الإسلام ولا تتعارض معه.

■ هل يـمكن للمختلف دينياً وغير الديني أن يصل إلى موقع القرار في دولة إسلامية إذا كان مقتنعاً بدستور الدولة ومشروعها؟

من البديهي أنّ محورية الدولة الإسلامية تفترض أن يكون الحاكم واعياً وعادلاً وعالماً بالإسلام، ونحن حين نَصِفُ دولةً بأنَّها إسلامية فهذا معناه أنَّ الدين هو الذي يُحَدِّد الشروط والظروف العامّة، يعني إذا أراد الشعب فإنَّ حكومة ذلك الحاكم تُصْبِحُ شرعية وإذا ما رفضها فلن يكون ممكناً فرضها بالقوّة. يجب أنْ تمتلك الحكومة الإسلامية ضوابطَ مُعَيَّنة،

وإذا لم يُرِد الناس هذه الحكومة وانتخبوا حكومة لا ضوابطَ إسلامية لها وأعلنوا أنَّهم لا يُريدون أشخاصاً دينيين، فإنَّ علينا احترام رأيهم إذا كنا نقول بالديمقراطية ونتبعها، شريطَةَ أن تُصان آنئذ حرّيتي في نَقْدها وإعلان ذلك دونما خوف، وذلك بنفس القدر أيضاً الّذي يَحُقُّ معه للمختلف في ظلّ حكومتي أنْ يقول رأيه ويُعلنه، وللشعب في نهاية الأمر أنْ يقول قوله الفَصْل بين الرأيين أو الآراء. وبالطبع فإنَّ هذا لا يعني أنْ يصل أفراد غير مُتَدَيّنين إلى السلطة وأن نعتبر الحكم مع ذلك حكماً دينياً، لأنَّه لن يكون عندئذ حكماً دينياً. فالحكم الديني يعني أنْ يتولّى المتديّنون السلطة وهو شرط أوّل، وأمّا الشرط الثاني فهو قبول الشعب بذلك. هذان الشرطان هما ركنا الحكومة الدينية وزوال أحدهما يُزيل الصِّفة الدّينية عن الحكم.

■ لقد كان السؤال حول إمكانية أن يتولّى غير المسلم مواقع القرار في الدولة الدينية في حال اعتقاده واقتناعه بمشروعها، بغضّ النظر عمّا يدين به هو شخصياً؟

مرجوع سؤالك، بمعنى ما، إلى التالي: هل يحقّ لشخص من الحزب الديمقراطي الأميركي أن يتولّى السُّلطة ويصير رئيساً للجمهورية عندما يفوز الحزب الجمهوري بها!! الحزب

الجمهوري قد انتُخِبَ وإذاً فمن المفروض أن يكون الرئيس جمهوريَّ الانتماء. أليس كذلك؟ نحن كحزب نَعْرِضُ مشروعنا وبرنامجنا على الناس والنّاس يرون رأيهم فاذا انتخبونا فَرَجُلُنا الأوَّل سيكون ممثِّل مشروعنا وبرنامجنا.

■ بل سؤالي: هل ينبغي على الحزبي أن يدين بنفس الدين وإلّا يخرج عن المشروع ولا يحقّ له الدخول فيه وبالتالي الوصول عبره إلى مراكز القرار؟

من الطبيعي أن تُعيّن الحكومة الدينية مواصفات الشخص الأوّل الحاكم، وفي الدستور الحالي فإنَّ على من يتولّى قيادة الثورة أو من يرئس الجمهورية أنْ يُحَقِّقَ في شخصه شروطاً معينة، واذا انتفت فلن يُمْكِنَهُ، تبعاً لما ينصّ عليه الدستور، الوصول إلى هذا الموقع أو ذاك. ومِمّا هو مخالف للدستور أنْ يَلِيَ السلطةَ رجلٌ مختلف دينياً.

أمّا إذا ما عَدَّلَ الناسُ الدستورَ وأقرّوا وصول المُخْتَلِفِ دينياً إلى مواقع القرار فتلك مسألة أُخرى، فنحن إذا كنّا مقتنعين بالدّيمقراطية حقّاً وصِدْقاً ونعتبر أنَّ كلّ ما يرغب فيه الناس هو الشَّرعي على مستوى السلطة فإنّنا لا يمكننا آنئذ القول للناس بأنَّ عليهم الإذعان للدولة الإسلامية إلى الأبد.

نحن لا يمكننا حملهم على ذلك إذا ما رأوا رفضها، وهذا أمر تُلْزمنا به الديمقراطية عندما نقتنع بها.

لقد وافَقْنا على الديمقراطية الّتي كان من نتيجة ممارستها أنْ أقرّت دستوراً خضع لرأي الناس وإرادتهم، وهم إلى الآن يُوافقون عليه. نعم، لقد اختارت أكثرية الناس الحكومة على هذا الأساس الديمقراطي. أمّا عن احتمال أنْ يُبَدّل الناس رأيهم ذات يوم ويطلبوا تعديل الدستور فهو أمر سابق لأوانه ومرحلة لم نصل إليها حتّى الآن!

■ السؤال المطروح نظريّ لا علاقة له بالواقع الإيراني؛ لنفترض مجتمعاً متعدّداً دينياً وطوائفياً، الحاكميّة فيه للقانون والدستور لا لشخص، ما المانع في مثل هذا المجتمع من تولّي المُخْتَلِف دينياً مواقع القرار ما دام خاضعاً للدستور، يخدمه وينفّذه مقتنعاً به؟

هذا أمر مختلف، وطرحه في هذه الظروف لا يخدمنا. ولكن يمكن القول إنَّ إطار الحكومة الإسلامية إسلامي، وعلى الأفراد الالتزام بهذا الإطار عملياً دون أنْ يرتبط هذا بمعتقداتهم وأفكارهم. إنَّ بوسعنا رسم صورة للدستور الإسلامي تُبيح لمن شاء الدخول فيه أن يدخل وبالتالي تُتيح له فرصة الوصول إلى

السلطة. ولكن يجب أن يكون إطار الحكومة العامّ مرضيّاً عنه عند اللّه. وكلّ من كان وفيّاً لهذه القواعد يمكنه الوصول إلى مواقع القرار وهذا لا يتناقض مع ضروريات الإسلام. نعم! النّظريات الحديثة الحالية تشترط نظاماً ومواصفاتٍ إسلامية، وتُحَدِّد مواصفات الرَّجُل الأوّل ولكن حتّى في واقع الحكومة الإسلامية الحالي فإنّه من غير المحظور تَوَلّي غير المسلم، ولكن الملتزم بالدستور، مراكز القرار الهامّة ما عدا مركز قائد الثورة ورئيس الجمهورية. والناحية النظرية التي طرحتموها قابلة للدراسة والبحث، كما أنّ أمر النّظريّات الإسلامية المطروحة حولها لم يُحْسَم أمرها بعد، ولكن المهمّ هو الالتزام بالدستور الصادر عن إرادة الشعب والخاضع لإرادته، ومصلحتنا هي في ترك الباب مفتوحاً أمام كلّ هذه البحوث النظرية ومنها السّؤال الذي تفضّلتم بطرحه. نعم إنه سؤال جدّيّ وخليق بالبحث من الناحية الفلسفية والنظرية، بَيْدَ أنّنا لا يسعنا تقديم أجوبة نهائية عن كلّ الأسئلة والمشكلات.

المهمّ هو أن تُطْرح هذه الأسئلة في جوٍّ علميٍّ وأنْ تتلاقح الأفكار دونما خوف أو خشية، لتمهيد الطريق أمام حلّ أفضل وأمثل. وأنا أعتقد أن الكثير من آرائنا حول الإسلام قابل للتغيّر والتبدّل؛ فَفَهْمُ الناسِ للإسلام مختلف ومتباين، ولربّما ظهرت آراء جديدة تواكب الدين وتجعله معاصراً. فخلود الدين هو في قدرته على مواكبة العصر، لا أنْ يأتي أشخاص فيعلنوا أن

رأيهم في الدين نهائيّ ويفرضون هذا الرأي ويعتبرون كلّ من خالفه مخالفاً للزمان. إنَّ انقضاء الزمان كفيل باندثار تلك الآراء، ونحن إذا اعتبرنا الدين هو تلك الآراء فإنَّنا نكون قد حكمنا باندثار الدين.

لنفسح المجال للأفكار والآراء، ولنحترم كلّ فكر يرتكز على منطق وفكر سليميْن وليس على الأهواء والنَّزوات. إنَّ عندنا الكثير من القضايا ممّا يَجِبُ تناوله بالبحث والدراسة في المجال الإسلامي ولكن المهمّ هو تهيئة الأرضية المناسبة والملائمة للتفكير والبحث السليمَيْن.

الديـن والإنـسان والعلاقة مع الغرب

■ صدر لكم مؤخراً عن دار الجديد البيروتية كتاب تحت عنوان *بيم موج - المشهد الثقافي في ايران - مخاوف وآمال*. والمستفاد من عنوان الكتاب أنّه موجّه إلى الداخل، مداورة، أي على ما يقول المثل العربي: «إيّاك أعني واسمعي يا جارة!».

كذلك فسؤالي هو التالي: فيمَ كان اختياركم هذا الطريق المباشر وهل بلغ المشهد الثقافي الراهن في إيران حالة تضطركم إلى هذا النوع من الكتابة؟ وكيف تشخّصون حالة هذا المشهد اليوم؟

بسم اللّه الرحمن الرحيم

وأهلاً بكم أوّلاً، وبعد، فإنني قد كتبت هذا الكتاب بفصوله الخمسة الّتي عقدتها في غضون اثنتي عشرة سنةً، وكانت في أساسها محاضرات ألقيتها في مناسبات مختلفة، آخرها منذ خمس سنوات؛ منذ ذلك الحين تبدّل الكثير من

■ وقائع الحوار المتلفز الذي أجرته محطة «المنار» اللبنانية مع السيد محمد خاتمي خلال زيارته بيروت في كانون الأول ١٩٩٦.

الأمور من تلقاء ذاته وإن بقي جوهر المطالب الّتي كانت مثار بحثي، قائماً إلى الآن. ثمّ إن بعض عنوان الكتاب، «المشهد الثقافي»، لأوْسَع بكثير مِمّا تناولت في هذه المحاضرات ناهيك بأنّ ما لديّ من أفكار في هذا الشأن لم يُتَحْ لي استعراضها جميعاً على مدار فصول الكتاب وهذا كلّه فضلاً عن وجود مفكّرين أعترف لهم بالفضل والسبق في هذا المجال.

فلنعترف أن وراء الحديث عن دور الدين في الوقت الحاضر، وعن دور الإنسان في إدارة وتوجيه مصيره، وعمّا بين الدين والحداثة والتجديد والتجدّد، وما بين الحكومة الدينية والليبرالية، وما بين الدين والديمقراطية من نسبة ـ فلنعترف بصدق أن وراءه أسئلة تهمّ عصرنا. وسواء شئنا أم أبينا فهذه الأسئلة مطروحة، وإذا لم نبحث فيها ولم نُلْقِ عليها الضوء نكون غائبين عن الساحة الثقافية. فالإنسان هو ابن عصره، ولا بدّ له من الإجابة على أسئلة زمانه، ونحن لا بدّ لنا من الإجابة على الأسئلة التي يطرحها الآخرون وتهمّهم. ولا بدّ لنا أن نكون منطقيّين في إجاباتنا، لأن إجاباتنا هي الشهود على حضورنا في زماننا. فالحضور في الزمان لا يكون بالجسد من دون الفكر.

والأسئلة ـ المسائل الّتي نتناولها في هذا الكتاب إنّما هي جزء صغير جدّاً من الأسئلة المطروحة في زماننا، عن الدين بخاصّة، على أثر انتصار الثورة الإسلامية الكبير في إيران.

محبّو هذه الثورة ينتظرون النموذج الذي سَيَسَعُها تقديمه إلى العالم؛ وأمّا الأعداء فيخامرهم الوهم بأنّ هذه الثورة لا إجابات عندها على أسئلة العصر. صحيح أن المحاضرات التي تضمنها الكتاب توجهت إلى مُستمعين إيرانيين في الدرجة الأولى ولكن جوهر ما جاء في الكتاب ليس وقفاً على إيران وحدها بل هو، في اعتقادي، مثار اهتمام كلّ من ينشد الحقيقة أينما وأنّى كان؛ ومن هنا اعتقادي بحيوية هذه المباحث يوم أُلقيت في إيران، وحيوّيتها في يومنا هذا أيضاً.

■ يبدو لي أنّ لكم في كتابكم قدوةً حسنة في مَنْ سلف، فالقسمُ الأوّل منه يدرس شخصيات كشخصية الإمام الخميني (قده) والشهيدين مطهّري والصدر، في حين يعرض القسم الآخر «المشهد الثقافي» كما جاء في كتابات هؤلاء الأفاضل، الذين تعتبرهم حُججاً، والذين تناولت كتاباتهم؛ فهل يمكن لنا، مثلاً، اعتبار الشهيد مطهّري وغيره، من مؤسّسي ما يعرف الآن باسم «علم الكلام الجديد»؟ وعلام يدلّ هذا المصطلح في حياة إيران الثقافية الراهنة؟

لا شكّ في أن للعلماء الثلاثة الكبار المذكورين في الكتاب دوراً جدَّ هامّ فيما يتعلّق بمستوى التطوّر وبمستوى التجديد

في زماننا الحاضر. فللشهيدين مطهّري والصدر أفكار نيّرة وهامّة في هذا المجال، فأفكارهما الأساس تتناول أصلاً التغيير الفكريّ للعالم الإسلامي.

ولا شكّ أيضاً في أنّ الإمام الخمينيّ (قده) صاحب مدرسة فكرية وثقافية على النحو عينه. ولقد أحدثت هذه المدرسة الكثير من التغييرات في هذا المجال. إنّ لهؤلاء العلماء موقعَهم الضخم في هذا المجال، ولا بدّ لكلّ باحث في هذا الخصوص من أن يرجع إليهم إذا ما أراد الحقيقة في بحثه. أمّا الحُجّة فتعني أنّ رأي الإنسان العالِم بالنسبة له حُجّة في العمل، ولكن لا سبيل للكلام عن الحُجّة في مقام الفكر. وذلك لأنّ كلّ مفكّر يرى أنّه حُجّة، اللّهمّ إذا كان الكلام عن المعصوم، فالأمر يختلف حينذاك. المهمّ أنّ هذا كلّه في حدود الّذي خاطبنا به هؤلاء العلماء، ولذلك فإنّني لا أعتقد أنّ ما قلته عند تناولي الشهيدين الصدر ومطهّري هو آخر كلام يُقال في الحوزة الدينية. لقد كانا عالِمَين قاما بخطوات جدّ هامّة، ولذلك فهما في مقام إجلال. على أنّ باب السؤال، بالنسبة إلى ما طرحاه من أفكار، سيظلّ مفتوحاً أمام بقيّة المفكّرين. وأمّا فيما يتعلّق بما تفضّلتم به من وصف الشهيدين مطهّري والصدر بأنّهما قد أسّسا لعلم الكلام الجديد الذي يدور عنه الحديث في إيران، فوصف يلزمه بعض التوضيح من قِبَلِنا.

أعتقد أنّ الكلام الجديد قد بلغ الساحة الفكرية في إيران من قبل أن يتناوله الشهيدان مطهّري والصدر. فالكلام الجديد يطلع، لا ريب، من طبيعة أسئلة جديدة تُطرح على الساحة الفكرية والثقافية. ومثل هذه الأسئلة قد طُرِح منذ قرابة قرن ونصف القرن. وأذكر بأنّ الردود والإجابات التي توالت على هذه الأسئلة قد اتّسمت في ذلك الحين بالانفعال، ولذا كان الكثير منها تقليدياً صادراً عن تقليديّين، وكانت ثمة أيضاً فئة أولى تصدّت للردّ واقتصر عملها على ما طرحه الغرب من أسئلة وإجابات، ولكن، وفي محصّلة الأمر، كانت هناك فئة اتّخذت خطّاً وسطاً بين الفئتين. وكان السيّد جمال الدين الأسدآبادي، (الأفغاني)، مثلاً قد كتب منذ ما يقارب القرن ردّاً على المادّية والطبيعية، في حين سعى العلّامة الطباطبائي وغيره، قبل الشهيدين مطهّري والصدر، إلى الإجابة على الأسئلة الجديدة إجابة جديدة. ناهيك بأن اهتمام الشهيدين مطهّري والصدر الفكري كان بحكم تصدّيهما للردّ على الشيوعيّين والمادّيّين، منصبّاً على كلّ ما له علاقة بهذا المجال، أي الردّ على استفسارات وانتقادات المادّيين الديالكتيكيين والشيوعيين، ولم يهتمّا كثيراً بما يُطرح اليوم في العالم الليبرالي من مسائل كلامية جديدة. بيد أن بوسعنا القول إنّهما قد فتحا الباب واسعاً على محيط فسيح يجدر بالعلماء وطلبة العلم الخوض فيه، طلباً للحقيقة والمعرفة.

وعليه، فإن الكلام الجديد لم يَبْدأ بالشهيدين مطهّري والصدر، وليس إيضاحنا هذا إنقاصاً من قدْرهما ولا افتئاتاً على ريادتهما، ولكننا نقول ذلك لأن الأمر أعمّ من أن يقتصر على موضوع واحد، وأشمل من أن يكون ردّاً على مشكلة واحدة. فهو، وكما أسلفنا، إنّما ينجم عن طبيعة أسئلة جديدة؛ وهذا يدخلنا لا ريب في مسألة العلاقة مع الغرب، حيث يبدو لي أنّ أكثر المفكّرين المسلمين، ممّن انكبّوا على المسألة، لم تتجاوز إجاباتُهم الموقف الرُشْدي، (نسبةً لابن رشد)، وإنْ تَوَجّه كثير من العلماء، ومنهم السادة الأفاضل الّذين ذكرنا، بنقد لاذع للفلسفة الغربية والمادّية، ودخلوا في حوار واسع معها كما فعل الشهيدان مطهّري والصدر. ولكن ما العمل؟ أنعلن إفلاس الغرب ثمّ نأتي إليه نستجديه حتى علف دوابنا؟ أم نعي أن إفلاس الغرب يضع على عواتقنا مهمّة إنقاذ البشرية من شيخوخة الحضارة الّتي تعيشها الآن؟ ما العمل في علاقتنا مع الغرب، أنأخذ منه أم نعطيه؟

مسألة إفلاس الغرب تحتاج بحثاً نظرياً دقيقاً، فالعلماء الّذين قالوا بذلك يجب استيضاحهم عن الجهة أو المسألة التي رموا إليها حين قالوا بإفلاس الغرب. فحين ينظر المسلم المؤمن إلى مبانيه الفكرية، وحين ينظر إلى مباني الغرب الفكرية، يلاحظ تفاوتاً بينهما، فالمسلم المتديّن يبني فكره على الأسس التوحيدية الّتي ترى أنّ هذا العالم قد خُلق من قِبَل عالِمٍ قدير

مطلق، في حين أنّ في الغرب فئتان لا تعتقد أولاهما بهذا الوجود التوحيدي، وأمّا الثانية فتعتقد به ولكنّها تنظر إليه كوجود منعزل.

وأنا أعتقد أن البنيان أو الأسس البنيوية التي يمتلكها المتديّنون متينة، وأنّ الأسس الّتي يمتلكها الغربي، في مقابل ذلك، ضعيفة وإن كان متطوّراً على المستوى المادّيّ، إلّا أنّها جولة في حرب. على أنّ هذا لا يعني أنّنا نمتلك القوّة، وأنّ الغرب لا يمتلكها. فالغرب صاحب قدرات اقتصادية ومادّية وتقنية، في حين أنّ المسلمين أو الشرقيين بعامّة يفتقدون، وللأسف، هذه القدرات، أو يمتلكون حدّاً أدنى بكثير منها. ومن هنا فإن مؤدّى الآية الكريمة «وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة» (الأنفال ٨: ٦١)، هو أنّ علينا السعي لامتلاك تلك القدرات.

إن الإنسان عندما يبلور تصوّراً أو نظرة جديدة إلى شؤون الحياة يرسي بالتالي أسس حضارة جديدة. وكمثال على ما نقول نذكّر بأن المسلمين بعد الرسول الأكرم (ص)، وبنتيجة ما عرفوا من علوم كثيرة، امتلكوا قراءات جديدة، وطلعوا باستنتاجات جديدة عن المادّة الّتي بين أيديهم، فأوجدوا حالتئذٍ حضارة جديدة نتيجة قراءة جديدة للنصّ القرآني الكريم. وهذه الحضارة أو التمدّن نَصِفُها بـ«الإسلامية»، وهذا صحيح، ونصفها بـ«القرآنية» وهذا صحيح أيضاً، بيد أنّ مَنْ أسّسها هو الإنسان، وهي قد زالت الآن واضمحلّت، فإذا كان ما قد قيل في ذلك

العهد هو عَيْنُ الإسلام والدين وليس قراءة أو تصوّراً له كما أقول، فإنّ معنى ذلك أنّ علينا القول بأن الدين أيضاً قد زال!

بناء عليه لا نتحرّج كمسلمين من القول في هذه الفترة بأنّ علينا العودة إلى النصّ الديني، إلى القرآن الكريم، ومن خلال ما نطلع به من أسئلة جديدة وما يعترضنا من حاجات جديدة يمكننا إقامة حضارة جديدة تلائم هذا العصر. فالحضارة الإسلامية غير موجودة في عصرنا هذا بل توجد حضارة غربية، ابتدأت منذ أربعة قرون بالتسلّط علينا وبالتحكّم بتفاصيل حياتنا. أنظر إلى هذا الجهاز الذي يُسَجّل صوتي، مثلاً، إنّه من ثمار الحضارة الغربية!

ولكن، وما دمت أُؤمن بأنّ هذه الحضارة هي أمر بشريّ، فإنني أرى حتمية نهايتها أيضاً، ولذا فإنّني أقول للمسلمين الّذين يلاحظون الفرق في الأسس الّتي تقوم عليها الحضارة الغربية والأسس التي تُبنى عليها حضارتُنا، ويرون خللاً في مباني تلك الحضارة، أقول لهم بحتمية أن يكون كلُّ معطىً فكريٍّ أو ثقافيٍّ مفيداً للاحقه، فالحضارة الغربية قد استفادت كثيراً من الحضارة الإسلامية، وهذه بدورها استفادت من الحضارات الأخرى كاليونانية والفارسية وغيرها، وعليه فالمسألة الأساس الآن هي أن حضارة هذا العصر هي الحضارة الغربية، ونحن كمسلمين قد افتقدنا حضارتنا القديمة؛ فإذا أردنا أن نكون فاعلين ونشطين في عصرنا هذا فهل علينا

الرجوع إلى الحضارة الغابرة، أي إلى ما قبل قيام الحضارة الغربية، (وهو الرجعية بعينها؟)، أم ينبغي علينا الذَّوَبان والتلاشي في الحضارة الغربية؟ أم أنّ علينا الذهاب بعيداً، أي إلى أبعد مما وصلت إليه الحضارة الغربية؟

إنّها سبل ثلاثة لا غير ولا أكثر! التقليديّون يُريدون العودة إلى الماضي، و المبهورون بالغرب يقولون بالذَّوَبان في الفكر الغربي، ولذا فإنّني أؤمن بأنّ على العلماء والمفكرين الّذين تضطرم أفئدتُهم غَيْرَةً على العلم وعلى دينهم وشعبهم، عليهم أن يذهبوا إلى أبعد ممّا وصلت إليه الحضارة الغربية. على أنّ عملاً كهذا يحتاج نظرةً جديدة إلى أصولنا وأسسنا ومنابعها في القرآن الكريم والسنّة. ويقتضي منّا التعرّف على حاجاتنا ومسائلنا في هذا العصر. وأنا حين أقول بوجوب الذهاب إلى أبعد ممّا ذهب الغرب، فإنّني أعني أنّ علينا امتلاك كلّ معطىً قدّمته حضارة الغرب والاستفادة منه، وأنّ علينا أن نرى على ضوء معطياتنا وأسسنا ماذا أعطى الغرب وإلامَ افتقد. هذا هو المقصود من الاستفادة من الغرب، طالما أن مسؤوليتنا هي استشراف ما بعده وما هو أبعد منه.

■ حضارةُ الغرب السائدةُ الآن، والّتي تعيش شيخوختها، تمتاز بما يسمّى بـ«الحرّية» مقابل ما تعرفه حضارتنا تحت

اسم «التقوى»، فهل تصح في رأيكم المعادلة التالية: إسلام ـ غرب/ تقوى ـ حرية؟

نظراً لضيق الوقت سأُجيب على القسم الثاني من السؤال:

التقوى أساس من الأسس التربوية والتعليمية للتديّن بعامّة وللإسلام بخاصّة. ولكن تَجِبُ قراءة التقوى قراءة خاصّة، فلقد كان لها، وعلى طول الحضارة والتاريخ الإسلاميّين، معنىً فرديّ؛ فالشيعة مثلاً لم تكن لديهم حكومة، وكان للسنّة حكومة، ولكنها كانت بِيَد بعض المُتَسَلّطين، فكان أن ظلّ سواد السنّة الأعظم معزولاً عن الحكومة، وهذا يعني أن ليس لدينا تجربة «تَقْوَوِيَّة» اجتماعية في تاريخنا. وإنّ أبشع أنواع الظلم قد طال الكثير من الناس على مدى من التاريخ الإسلامي المديد. عندما نقول إنّ الغرب بلا تقوى، وإنّنا نمتلك التقوى فإنّ علينا أن نحدّد معنى التقوى. فالتقوى سلوك إنسانيّ تجاه اللّه سبحانه وتعالى، ولها حالتئذٍ دلالتها ومعناها، ولكنّها أيضاً توجد على مستويات أخرى. فهي في المجتمع سلوك الإنسان تجاه الإنسان، وعليه فإنّ علينا التأمّل في هذه العلاقات لنتمكّن من تظليل مفهوم التقوى على هذه المسائل والجوانب. ولكن يمكن طرح المسألة بشكل آخر؛ فالغربيون يعتقدون بأنّ حضارتهم تقوم على الحرّية، ولكنّ الحرّية مفهوم جديد. والحرّية، وهي ترجمة للفظ «Liberty» وقبل زمن غير بعيد، لم تكن بمفهومها السياسي متداولة في الغرب. وفي المقابل، ومن

الناحية النظرية والكلامية، عَرَف المسلمون لفظ «الفَلاح» كما ورد في نصوصنا الدينية، ويعني التحرّر من القيود الداخلية ومن هوى النفس ومن الشهوات وعبادة الدنيا.

وقد ذهبت بعض الفرق إلى اعتبار الفَلاح نَبْذاً للدنيا، بل وَتَرْكاً للحياة المدنيّة، وقد سمّى الفارابي هؤلاء بأصحاب «المدينة الجاهلة»، وقال بأنّ على الإنسان أن يسعى إلى السعادة، ولكن الطريق إليها تمرّ، عنده، عبر المجتمع المدنيّ. وإذاً فالحرّية، بمعناها الليبرالي، هي نقيض ما يعنيه «الفَلاح». فالليبرالية تعني التحرّر ولكن بأيِّ معنىً؟ بمعنى التحرّر من القيود الخارجية لا الداخلية، وبمعنى أنه لا ينبغي أن يَحكُمَ الإنسانَ سوى نفس الإنسان. ولمّا كان الإنسان، بحسب تعريفه، كائناً ذا ميول وغرائز وتصوّرات، فإنّ حرّيته تعني عدم وضع حدّ لتلك الميول والغرائز من الخارج. والإنسان الحرّ هو الّذي يعيش وفق ما يناسبه ويرتئيه. ولليبرالية حدّ وهو حرية الآخرين، ولا شكّ في أنّ لهذا نتائج طيّبة منها أنّ الإنسان يكون مسلّطاً على مصيره، وأنّ الحكومة تكون خادماً للناس لا ربّاً لهم، وتكون مسؤولة أمامهم، على عكس ما في النظريات الدكتاتورية السابقة، حيث يخدم الناس أرباب الحكم وحيث لا يمكن لأيِّ شخص مساءلة الحكومة.

رؤيتان، قديمة وجديدة، وكلاهما ناقص. فرؤيتنا القديمة عن الفلاح ينقصها الالتفات إلى الحرّية السياسية والاجتماعية،

والرؤية الليبرالية غفلت عن حرّية الإنسان الداخلية. فالليبرالية لا يهمّها أن يكون الإنسان عبدَ ميوله ورغباته، ولكن يهمّها أن يكون الإنسان عبداً للأنظمة السياسية. أمّا نحن فالتفتنا قديماً إلى عبودية الإنسان لأهوائه ورغباته، ولم يَعْننا أن يكون المجتمع والناس، كلّ الناس، عبيداً للحكومات. وما نقول به الآن هو نظرة جديدة مفادها الرجوع إلى القرآن والالتفات إلى احتياجات العصر، واستنباط منهج يشمل الحرّيتين المذكورتين معاً ويحفظهما، فنحن لا نستطيع أن ننفي أو نجحد الكثير من المعطيات المحمودة والمفيدة التي جاءت بها الليبرالية، ونحن نمتلك في المقابل الدين الّذي أعطانا مفهوم الفلاح، والّذي يُمَكّننا من خلق منهج جديد يقف مقابل السائد أو المعطى؛ فليس من الإنصاف في شيء التمسّك بالكلّيات الّتي نمتلك تمسّكاً أعمى بها.

■ في شعر جلال الدين الرومي بيت مفاده: «هذا هو الفكر الّذي شوّه سمعة العقل». فهل تُوجّهون بهذا المعنى نقدكم للفكر أو للعقل؟ ولِمَ لا يحصل التكامل بين العقل والقلب على طريق اليقين والوصول، كما يقول بذلك أبو حامد الغزالي، أو كما جاء في العرفان العقلي عند ابن سينا وعند صدر الدين الشيرازي؟

للعقل تعريفات كثيرة، وكثيرة هي البحوث في ماهيّته.

وأرى أنّ على أيّ شخص يريد الخوض في هذا أن يحدّد أوّلاً أيَّ مفهوم للعقل يريد: الأفلاطوني، الأرسطي، عقل المشّائين المسلمين، الاشتراكيّين، أم عقل ابن رشد وغيرهم؟ وعندي أنّ العقل هو المشترك بين الناس، الّذي يصل فيما بينهم ويمكنهم من الاشتراك في المعارف؛ غير أنّ هذا الفهم نسبيّ لأنّه يتبع الموقع الذي يحتلّه الإنسان في التاريخ، لأن العقل لا يستطيع إيصالنا إلى الحقيقة المطلقة، وقد أقرّ المشّاؤون بهذا. نحن لا نستطيع بلوغ الكنه المطلق بالعقل، وقد ذكر العارفون أنّ ما يُفهم من العقل كمصطلح يقوم بهذا الفهم في المطلق إنّما هو القلب لا العقل. وهنا تعرض مسألة جِدُّ دقيقة لا بدّ من جلائها. فنحن إمّا أن نُبقي على سلطان العقل من البداية وإمّا أنّ نضعه ونضع الإيمان في مقابله، فيأخذ هذا الإيمان الموضوع مقابل العقل في توجيه الإنسان أوّلاً فأوّلاً نحو الإيمان الكلّيّ، ومن هنا يكون السّلطان للقلب، كما عرفه العارفون، ويكون له وحده أن يقودنا إلى عالم ما وراء الطبيعة، بأنّ الوجود أكبر من المادّة وأعمّ، وأنّ ثمّة غيباً من مقابل الشهود وهي الأبواب الّتي يدخل منها القلب. إذا قبلنا بالعقل والقلب فإننا نستطيع بلوغ الإيمان، ولكنّنا إذا نبذنا العقل فلن نلبث أن نُخرج الدين من ساحتنا بعد مدّة قصيرة لأنّ العقل آلة لا تتيسّر الحياة من دونها... فنحن بالعقل نصل إلى أصل الوجود الغيبيّ، وبه نرسّخ الفهم عن الوصيّ، ومن ثمّ تكفينا

الرياضة ومجاهدة النفس للمضيّ قُدُماً نحو الحقيقة. بَيْدَ أننا عندما نريد فهم الكون والوحي فإنّنا نتوسّل بالعقل وسيلةً، ولكنْ مع ملاحظة أنّ استنتاجاته نسبية الأمر الذي يحفظنا من الظنِّ مثلاً أنّ ما نفهمه من القرآن والسنّة هو عين الحقيقة. إنّ بوسعنا، في أزمنة متعدّدة وفي أمكنة مختلفة، أن نصل بالعقل إلى أكثر من فهم للنصّ، وهو أمر يتّفق وجوهر الدين الّذي يؤكّد أنّ فكرنا الدينيّ متطوّر ومتغيّر دائماً.

■ هل تبشّرون البشرية الّتي تعيش في ظل حضارة شائخة، بحضارة فتيّة قادمة إن شاء اللّـه؟

إن شاء اللّه. فالإنسان باحث عن الحقيقة بالفطرة؛ وبالوحي الإلهي يمكنه الوصول، شريطة ألّا يحسب أن ما يستنتجه ويستخلصه من النصّ الديني هو الدين نفسه، كما حدث في السابق. وأنا لا أشكّ في أنّ الإنسان سوف يتّجه نحو «المعنوية»، تحت وطأة ما تورثه حياتُه الماديّة من آلام. نعم، لا شك عندي بأن الإنسان مقبل على تجاوز الحدود الضيّقة التي يعيش ضمنها كدنيا ـ مادّة، إلى فضاء معنويّ أوسع وأرحب هو الدين والإسلام.

ملحق

حوار الحضارات وصعوباته

بسم اللّه الرحمن الرحيم

إن العصر الذي نعيش فيه هو العصر الذي تفرض فيه الحضارةُ الغربيةُ سيطرتَها، وهي الحضارة التي انطلقت بالتنكّر للدين أو على الأقلّ بإبعاده إلى أشدّ الزوايا عَتَمَةً في ذهن الإنسان، وفي المقابل اعتمدت العقل الصناعي واعتبرته السبيل الوحيد للإنسان ليتمكن بواسطته من اكتشاف العالم وفتح قنوات الاتصال بين أرجائه، لكن سرعان ما تعرّضت هذه الرؤية وهذه الحضارة إلى أزمة شديدة لم تعرف أسبابها إلّا بعد مضيّ قرون عديدة.

كان القرن التاسع عشر قرن الأزمات الاجتماعية والاقتصادية الكبيرة في الغرب، وهي الأزمات التي امتدت إلى النصف الأول من القرن العشرين، وتمثّلت بحربين عالميتين مدمّرتين. ولكن مع بداية القرن الخامس عشر للهجرة وإطلالة الألف الثالث للميلاد اكتشفت البشرية أن أزمة الحضارة المعاصرة هي «أزمة المعنويات»، أي أن سبب الأزمة هو الفراغ المعنوي؛ وفي الوقت الحاضر انعدمت الثقة كليّاً بفاعلية العقل البشري

■ نص الخطاب الذي ألقاه السيد محمد خاتمي في افتتاح «المؤتمر الدولي لاحياء الفكر الديني للإمام الخميني (قده)» ونشرته جريدة الحياة اللندنية في ١١ تموز ١٩٩٧.

والتجربة والعلم والنموّ والتطوّر، لذا فنحن نشهد تشكيكاً على نطاق واسع في العالم بالاعتماد على الفاعلية المطلقة لتلك العوامل، ولم يكن ذلك مقتصراً على العالم الإسلامي، فقد بدأ هذا التشكيك الملحوظ في أوساط المفكّرين وأصحاب النظريات في العالم الغربي واستشعارهم بأن ثمّة نواقص في حياة البشر لا يُمكن العلم المحض والتجربة والعقل أن تملأها. وبتعبير آخر فإن ذهنية إنسان اليوم وضميره، على مشارف الألف الثالث للميلاد، يتّجهان نحو اكتشاف البعد المعنوي للعالم وللسلوك الفردي والاجتماعي للإنسان.

هذه الخطوة العملية تفرّعت إلى طريقين: الأول افتقد في الواقع إلى الجذور وتعرّض لنوع من الانحراف، وهو ما نشهده في الدول الصناعية حيث هناك ميول إلى نوع من التبجيليّة وقراءة الطالع وممارسات عرفانية غير دينية، والاعتقاد بالمسائل الغيبية وحتّى بعض المسائل الخرافية، وهي تنتشر على نطاق واسع يوماً بعد آخر في هذه الدول، ما يؤكّد في حدّ ذاته أن إنسان اليوم يبحث من وراء بريق التطوّرات الماديّة عن حقائق أخرى.

أما الطريق الآخر لهذه الخطوة العملية فهو أنها اتّسمت بالوضوح والفهم الكامل للدين والمسائل المعنوية، وهذا الطريق يتفرّع إلى اتّجاهين في التطبيق: الأول خارج إطار

الدين، إذ اتّجه الفلاسفة والمفكّرون في شكل خاصّ نحو المعنويات والدين كعامل قادر على ملء الفراغات الموجودة في حياة الإنسان وذهنيته. أمّا الاتّجاه الثاني فهو ينطلق من العمق الديني ويتمثّل بالتزام الطقوس العبادية والأخلاقية والدينية على نطاق أوسع من الاتّجاه الأول. ولعلّ التزام أتباع الديانات المختلفة بقيمهم الدينية وظهور الحركات السياسية والدينية الاجتماعية في العهود الإسلامية وغير الإسلامية، دلالة واضحة على ميول الإنسان نحو الدين، وبَعْدَ تجارب النظريات الأكاديمية مثل الاشتراكية والماركسية والقومية، فإن الإنسان أظهر رغبة جامحة في التوجّه نحو الدين والمعنويات.

هذه العودة لا تعبرّ بالضرورة عن عودة إلى الماضي، فثمّة معطيات أفرزتها تجارب البشر لا يمكن للإنسان تجاهلها. والإنسان، بما يحظى من حقّ في الحرّية والاختيار والتعبير وفي أن تبقى كرامته مصونة في الوسط الاجتماعي، وكذلك من حقّ تقرير المصير، لكل ذلك نراه يتمسك بالمفاهيم المعنوية والدينية وبعبارة أخرى بالارتباط بين أرض الواقع وسماء الغيب.

وفي اعتقادي أن مستقبل البشرية المتديّنة متعلّق بقدرتها على إيجاد حلقة الوصل بين التديّن والحال المعنوية مع الاعتراف الرسمي بحقّ الإنسان في تقرير مصيره بنفسه.

لقد انتصرت الثورة الإسلامية في إيران في أجواء وظروف

كهذه، علماً بأنها كانت ذات تأثير كبير في توسيع هذه الأجواء وتعميقها في أنحاء مختلفة من العالم، وذلك على صعيدين:

(١) كانت الثورة الإسلامية سبباً مباشراً في ظهور أنشطة من الداخل وحركات إسلامية في مختلف بلدان العالم الإسلامي، كما أعطت زخماً جديداً للحركات التي كانت قائمة قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران، للتحرّك بشكل أوسع على الساحة، وانسحب ذلك على الحركات السياسية غير الإسلامية لا سيّما في البلدان المسيحية المتأخّرة.

ومن دون شك فإننا إذا ألقينا نظرة منصفة على الواقع نجد أن الثورة الإسلامية كان لها التأثير البالغ في تشكيل هذه الحركات وتكريس وجودها، وذلك من دون أن تكون ثمّة مساع للناشطين الإسلاميين في فرض حركات كهذه من الخارج على البلدان الإسلامية. وهنا يظهر مفهوم «تصدير الثورة» بشكل واضح، فقد أعادت قيم الثورة الإسلامية وتجاربها في إيران إلى المسلمين وغير المسلمين الثقة بالنفس ليكونوا قادرين على اقتحام الساحة والمطالبة بحقوقهم.

(٢) كانت الثورة الإسلامية عاملاً مؤثّراً في انطلاقة جديدة في العالم المسيحي تمكّنها من فرض نفسها على الساحة السياسية والاجتماعية في العالم، وبدلاً من الاهتمام بالإنسان المسيحي كفرد والتركيز عليه، بدأ التوجه نحو المجتمع

المسيحي ككلّ، والمستقبل السياسي والاجتماعي والاقتصادي لمسيحيّ العالم، وفي الوقت الحالي نحن نعيش في دولة إيران التي بلغ عمر نظامها الديني وتجربتها الحديثة مع المشاركة الجماهيرية ودورها المصيري ثمانية عشر عاماً. وفي جميع الميادين، وأبرزها الدورة السابعة للانتخابات الرئاسية، نشهد المشاركة الجماهيرية المتّسمة بالحيوية، وحجم الودّ والحبّ الذي تكنّه هذه الجماهير لنظامها وثورتها وقيادتها، وقد مهّدت هذه الثورة للانطلاق في عملية إعمار وإعادة بناء عظيمة، وفي تشكيل مجتمع فخور بمشاركة جماهيرية.

وأودّ الإشارة إلى مسألة أخرى، هي أن ثورتنا كانت «ثورة الكلمة». فقد كانت الكلمة والنداء والحديث أدوات هذه الثورة وليس السلاح والقوة، وما أيقظ هذا الشعب وجاء به إلى الساحة هو كلمات الإمام الخميني (قده)، وهذه الكلمات هي التي دعت الشعب الإيراني إلى ساحة المصير وأثمرت عن انتصار الثورة، لذا فإن ثورتنا لم تعتمد يوماً على السلاح والقوّة والانقلابات.

والثورة القادرة على التغيير بالكلمة والحديث، بالقطع واليقين، ستعتمد ذلك خلال مرحلة الإعمار وتعزيز قوّة النظام. ونحن نفخر بأن أهمّ أدوات ثورتنا كان الكلمة والحديث مثلما كان «البلاغ» أعظم رسالة للنبي الأكرم (ص)، بل إن «البلاغ» كان الرسالة الوحيدة للنبيّ (ص) بنصّ الآية الكريمة «وما على الرسول إلّا البلاغ».

هنا لدينا كلمة نوجّهها إلى العالم: إن الثورة الإسلامية في الوقت الذي سعت ولا تزال إلى تركيز الأسس المعنوية والأخلاقية في المجتمع، باعتبارها الهوية الرئيسية ومحطّ التلاقي العامّ في المجتمع، فإنها تولي اهتماماً كبيراً للتنمية في مختلف المجالات بتوظيف كلّ المنجزات التي توصّل إليها الإنسان، وبعون الله تعالى ستواصل طريقها في هذا الميدان بمشاركة الجماهير وبخطى ثابتة.

وعلى الصعيد الخارجي والإنساني فإن ثورتنا قادرة بل جديرة بريادة مسيرة الحوار مع أتباع المذاهب المختلفة، وهو الحوار الذي سيدور في البيت الإسلامي، إلى جانب الحوار مع الأديان المختلفة، وكذلك مع الثقافات والحضارات الدينية وغير الدينية.

ونحن نستبدل الفكرة الخطيرة والخاطئة القائلة بالمواجهة بين الحضارات، بالدعوة إلى الحوار بين الثقافات والحضارات، لكنّ ثمّة معوّقين يحولان دون تحقيق هذا الحوار: الأول تاريخي والآخر عصري.

إن بيننا وبين العالم المسيحي ذهنية تاريخية مروّعة، لا سيّما في أعقاب الحروب الصليبية. وقد تشكّلت حالة من عدم الثقة والتشكيك بين المسيحيين والمسلمين تحوّلت مع مرور الزمن إلى مجموعة ترسّبات سادت الأذهان في العالَمَيْن الإسلامي والمسيحي، علماً بأن هذه الحالة تكمن في الدرجة

الأولى في العالم المسيحي، والسبب هو أن المسلمين في كلّ الأحوال يؤمنون بعصمة أنبياء اللّه موسى وعيسى (عليهما السلام) الأمر الذي يمهّد سبل الحوار مع المسيحيين واليهود وحتّى بقية أتباع الأديان الأخرى، في حين أن المسيحيين، وبسبب المغايرة للإسلام، فإنهم قد يحملون نظرة سلبية على نطاق أوسع إزاء الدين الإسلامي والمسلمين، وهذه الذهنية السوداء والظلامية تعتبر عائقاً مهمّاً، وتجعل من الحوار عملية صعبة وعسيرة. وبالتأكيد سيكون التغلّب على هذا العائق عملاً عسيراً كذلك.

وهناك مشكلة ذهنية أخرى بين المسلمين أنفسهم، إذ تجلّت الخلافات الكلامية بين الطوائف والمذاهب الإسلامية على مرّ التاريخ على شكل صراعات دامية مثيرة للأحقاد السياسية، وبالتالي ازدياد الأحقاد والتشكيك العاطفي إلى درجة أنها حالت دون التعامل المنطقي مع القضايا المستعصية.

أمّا المعوّق العصري، فيتمثّل بـ«الاستعمار». فبعد استقرار الحضارة الغربية كان ظهورها على العالم، وللأسف، على شكل «الاستعمار»، إذ إن أصحاب المصالح الاقتصادية والسياسية وحتى العسكرية تجاوزوا حدودهم الوطنية بقصد السيطرة على العالم، ولتحقيق هذا الهدف أباحوا لأنفسهم استخدام كلّ الوسائل والأدوات، ومنها إثارة مساوىء التاريخ في الأذهان، ليس فقط للإبقاء على الخلافات بين المسيحيين

والمسلمين وكذلك بين المذاهب الإسلامية نفسها، بل أيضاً لإثارة هذه الخلافات من زوايا عديدة وعلى نطاق واسع، ليتمكّن المستعمرون، في ظلّ هذه الخلافات والنزاعات، من الوصول إلى مصالحهم غير المشروعة.

وفي الوقت الراهن، على مفكّري العالم الإسلامي والعالم المسيحي الذين يطالبون بالحوار في ما بينهم، أن يسلّطوا الضوء أكثر على المعوِّقَيْن التاريخي والعصري، وأن يحذروا بشكل خاصّ من تحوّل الدين والمسائل العقائدية والفكرية إلى أدوات بيد الساسة وأصحاب المصالح السياسية والاقتصادية، كما أن على المفكّرين الحريصين انتزاع زمام المبادرة في استئثار المحافل الدولية من يد الساسة المهتمّين بالمصالح الشخصية وأحياناً غير المشروعة، وإن كان هذا العمل عسيراً إلّا أنه قابل للتحقّق.

وبالطبع فإن التغلّب على هذين المعوِّقين يجب أن يتمّ من خلال محورية مشتركة للمفكّرين المسيحيّين والمسلمين لغرض التعارف والمعرفة المتبادلة في مختلف المجالات للوصول إلى الهدف المشترك الذي يحتاجه العالم الإسلامي والعالم المعاصر بصورة ملحّة، ويتمثّل بملء الفراغ المعنوي الذي يعتبر السبب الأساسي للأزمة الموجودة في العالم خلال القرون الأخيرة، وبطبيعة الحال فإن الأداة الرئيسية للتعامل في هذا الحوار ليست شيئاً آخر غير «المنطق».

واليوم، باستطاعة المفكّرين في العالمين الإسلامي والمسيحي، بل جميع مفكّري العالم، فتح جسور الحوار في ما بينهم بعد إزاحة الحجب وحواجز التعصّب عن الأذهان، وباعتماد الفكر والمنطق لتحقيق عالم يعمّه السلم، تُحترم فيه حقوق الإنسان، وكذلك قيمه المعنوية، وبالحيلولة دون هدر حقوق الإنسان تحت أقدام أصحاب المصالح والقدرات الاقتصادية والسياسية.

وهناك إمكانية كبيرة في العالم الإسلامي لفتح جسور الحوار بين جميع الإخوة والأخوات، وعلى نطاق أوسع، بالاستناد إلى الهوية الإسلامية المشتركة التي تكرست ببركة الثورة الإسلامية، وتحوّلت إلى ركيزة أساسية لنظام حاكم. والعالم الإسلامي بحاجة، أكثر من أيّ وقت آخر، إلى تقوية هذه الهوية الإسلامية المشتركة وتكريسها، لتحقيق حياة حرّة كريمة ومستقلّة لجميع المسلمين.

إن الثورة الإسلامية في إيران، واستناداً إلى قيمها وتصوّراتها، على استعداد كامل لفتح باب الحوار وفي مختلف المجالات مع المفكّرين والمحقّقين المنصفين في العالم الإسلامي والحضارة الغربية والعالم المسيحي، ومع جميع الأديان، للتوصّل إلى سلام دائم في مقابل العالم الذي تحكمه القوّة والاغتيال والمجازر والخديعة. ونحن نؤمن بأنّ التوصّل إلى السلام العالمي الدائم، الذي تحتاجه البشرية يكون ممكناً من

خلال الحوار والمناقشات وتحكيم «المنطق» في العلاقات بين بني الإنسان ونبذ التعصّب والتزمّت.

في التنمية والحرّية

بسم اللّه الرحمن الرحيم

في الخامس من شهر ربيع الأول سنة ١٢٦٨هـ، افتتح الملك القاجاري ناصر الدين شاه «دار الفنون»[1]. ودلالة هذا التاريخ تُشير في الحقيقة إلى أن تلك الواقعة ينبغي أن تكون قد أرست قواعد انطلاقة ذلك المسار الذي نصطلح عليه راهناً بـ«التنمية».

بَيْدَ أن السؤال الجدّي الذي ما زلنا نطرحه بعد مضي ١٤٨ عاماً، عن معنى التنمية وسبل بلوغها، يدلّ على أننا لم نصل إلى التنمية بعد.

لماذا؟ لا أريد أن أتحدّث في هذا المضمار، لا سيّما مع الغموض الذي يكتنف أجزاء هذا المفهوم، والغموض المضاعف الذي يلفّ مكوّناته وما هي عليه تركيبته في الوقت ذاته.

■ كلمة السيد محمد خاتمي في الندوة التي نظمتها كلية العلوم الاجتماعية في جامعة طهران صيف عام ١٩٩٥ تحت شعار «التنمية الثقافية»، وقد عاودت نشرها جريدة **الحياة** في ١٠ تشرين الثاني ١٩٩٧.

(١) دار الفنون، أحد المعاهد العالية المعروفة ـ دعا إلى تأسيسها الميرزا تقي خان أمير نظام فراهاني الشهير بأمير كبير، وما تزال قائمة حتى اليوم.

يُنظر: *لغت نامه دهخدا* (*موسوعة دهخدا*)، مؤسسة موسوعة دهخدا، الطبعة الجديدة، المجلد السادس، ص ٩٠١٥.

وإذ آمل أن تفضي الجهود المثابرة لأصحاب الرأي وتحليلات الأساتذة الأجلاء، إلى رفع الغموض عن هذا المفهوم وما شاكله بالقدر المستطاع، فما أطمح إليه في هذه المداخلة أن أسوق بحثاً ثقافياً عاماً حيال شرط التنمية لا التنمية ذاتها.

ما أراه هو أن التنمية، مهما كانت، هي في نهاية المطاف ضرب من التحوّل والتغيّر في المجتمع، وبمعناها المعاصر، هي الصيغة والتعبير الوحيد عن ذلك التحول.

يتلخّص فحوى كلامي بالآتي:

أولاً: لن يكون أيّ تحول إنسانياً وفاعلاً ما لم تكن هناك مشاركة إرادية واعية للبشر في إيجاده.

ثانياً: يتمثل الشرط الأساسي في حضور الإنسان ومشاركته الواعية الحرة في ظاهرة التقدّم والتغيير، بوجود فكر مستقرّ ثابت في المجتمع.

ثالثاً: لن يتحقّق وجود فكر مستقرّ وفاعل، (بعنوان كونه تياراً متجدّداً وحيّاً في المجتمع)، إلّا في إطار الحرية.

والنتيجة التي يُفضي إليها السياق الآنف هي أنه لا يمكن أن ننتظر دخول أيّ تحوّل إيجابي على أيّ مجتمع، إلّا مع شيوع الحرية ورسوخها فيه. هذا، على أن نوضح مباشرة أن ما نعنيه بالحرية بشكل دقيق هو حرية الفكر، وتوافر عناصر

الأمن في إبدائه، وتهيئة المقدمات اللازمة لتأمين تلك الحرية وضمان هذا الأمن.

وبحثي الذي أقدّمه بين يدي الأساتذة الأجلّاء في هذا الملتقى، يدور حول هذه المسألة بالذات.

اسمحوا لي قبل أن أتناول الفكرة الأساسية، أن أمرّ على نقطة بشأن التنمية ذاتها، مضمونها أن التنمية التي تُطرح في هذا العصر هي شأن غربي، وهي تنطوي على مفهوم صناعة أهل تلك الديار. فإذا كان المراد من التنمية مفهومها ذاك فلا مناص للراغبين بها من أن ينتحلوا الحضارة الجديدة تلك.

إن التنمية، بمعناها المعاصر، هي ثمرة وحصيلة للحضارة الجديدة، وإذا ما جاءت تلك الحضارة فستترافق معها التنمية تلك؛ كذلك فليس جزافاً كلام من يذهب إلى أنه يتعيّن أولاً قبول «العقل» الغربي حتّى يتهيّأ الطريق لانبثاق التنمية، بل بمقدورنا أن نستكمل تلك المقالة بإضافة التالي: علاوة على قبول العقل والرؤية الغربيّين، ينبغي أن تؤخذ الطريقة إلى النهج الغربي الذي يتّسق مع تلك الرؤية.

بَيْدَ أن قناعتي الشخصية هي أن التنمية بمعناها المعاصر ضربٌ من ضروب التحوّل، وصيغةٌ من صيغ التكامل والتقدّم في المجتمع الإنساني، لا الصيغة الوحيدة لذلك والتعبير الذي لا ثاني له.

يقيناً أن تلك الصيغة للتنمية والتغيير تحظى بالكثير من

المزايا والفوائد للبشرية، كما أعتقد أيضاً أنها تنطوي على الكثير من النواقص والأضرار.

ففي إطار تلك الحضارة والنموذج التنموي المنبثق عنها، أُغفل الكثير من الحقائق، حقائق صار غيابها عن الساحة منشأً لنواقص وثغرات حيوية، بل سبباً لآلام راحت تحوط مسيرها.

أمّا بالنسبة لنا، فعندما نطرح السؤال المعهود: «ماذا علينا أن نفعل في مضمار التنمية؟» لا نستطيع، بل لا ينبغي لنا أن نعود القهقرى ٤٠٠ سنة إلى الوراء، أي إلى نقطة البداية التي انبثق منها الغرب حتى وصل إلى حيث هو، طالما أن بين أيدينا التجربة الغربية الهائلة. وإذا ما كنّا أهل تدبير واعتبار، فما علينا سوى أن نشقّ طريقنا إلى المستقبل بملاحظة هذه التجربة الضخمة. ومعنى ذلك أن نبذل العناية بمزايا هذه التجربة ونواقصها، كي نتوفّر على اختيار الأفضل وبلوغه.

بديهي أن كسر نطاق الاحتكار في أن لا يكون النموذج السائد للتغيير والتقدّم الذي يكتسب وصف التنمية، هو النموذج الغربي، لا يعني بحال إنكار حقيقة الحضارة الجديدة. بل يمكن القول صراحة، إن أيّ تحوّل فاعل لن ينبثق في إطار الحياة التي تنشد الرفعة والتجدّد، ما لم يمرّ في صميم حضارة الغرب، ويتمثّل معارف الحضارة الغربية ووعيها، ويلمس روحها الضاجّة بالتجدد.

إن من لا يعرف هذه الروح، لا يستطيع أبداً أن يحقّق تغييراً نافعاً في حياته.

أجل، إن الشرط في التحوّل الأساسي هو تجاوز الحضارة الغربية، والمرادُ من وعيها، معرفةُ الأسس الفكرية ومرتكزات الحضارة الجديدة الكامنة وراء ظواهرها.

ولكنّ المؤسف أن شعوباً مثلنا ما زالت تفتقر لمثل هذه المعرفة، حتّى إننا ـ حسب تعبير المرحوم الدكتور عبد الهادي الحائري ـ لم نتعرّف حتّى الآن وعلى نحو صحيح على «وجهي الحضارة الغربية»، وغالباً ما يأتي تعاطينا مع الغرب على أساس سطحي. أي أننا نتعاطى مع وجه واحد ونهج واحد من نهجي الحضارة الغربية ينتهي إلى الإعجاب حدّ الافتتان، أو الصدود حدّ الكراهة والنفور، وكلاهما آفتان في المعرفة العلمية.

وما أراه أن البحث في التنمية لا يستقيم إن لم يُمَهَّد له ببحث أساسي يختصره السؤال الآتي: ما هي الحضارة الغربية؟ وكذلك السؤال عن طبيعة علاقتنا بهذه الحضارة، وما ينبغي أن تكون عليه. فإذا ما تمّ البحث حول هذين السؤالين بشكل صحيح، فإن البحث في التنمية ذاتها يبلغ النتيجة المرجوة منه على نحو أسرع وأكثر سلامة.

أعود الآن إلى النقطة الأساسية التي أبغيها، باستعادة السؤال السابق: لماذا لا نزال نراوح مكاننا بعد مضيّ قرن ونصف

على تأسيس «دار الفنون» بوصفها المدرسة الأمّ والمركز الأساسي للعلوم الجديدة، إذ ما زال سؤالنا: ما هي التنمية؟ ولماذا لم تتحقّق في واقعنا؟

إسمحوا لي أن أبذل سعيي في الإجابة على هذا السؤال المهمّ باستعادة سالفة تاريخية أخرى، مفادها أنه في يوم الجمعة المصادف ١٧ ربيع الأول سنة ١٢٨٦هـ، أي بعد ثلاثة عشر يوماً فقط من افتتاح دار الفنون، كان أمير كبير مبتكر الفكرة والعقل المدبر لتأسيس دار الفنون يُقتل غيلة في حمام فين كاشان، بناء على أوامر وجهها ذات الشخص، الحاكم، الذي افتتح دار الفنون قبل ذلك بأيّام(٢)!

ويبدو لي أن السرّ وراء سوء طالعنا التاريخي يكمن في رمزية هذه النقطة بالذات.

قرون وحركتنا التاريخية تمضي ولكن لا على أساس الحضور الواعي المثابر لإنسان هذه الأرض في ساحة المصير، بل تمضي وأزمّتها بيد الحكومات المتسلّطة المستبدّة التي تتلاعب بها الأهواء. وباستبداد تلك الحكومات وتحوّل السلطة إلى محور في المجتمع، افتقد الإنسان إمكان الحضور في مضمار الحياة الاجتماعية، وسحقت بالتالي شخصيته بعد أن سلبت حقّ التعبير عن نفسها بصيغة طبيعية، (قانونية ورسمية).

---

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩١٨.

وفي مجتمع ينحدر فيه الإنسان إلى هذا المآل، ما بالك بفكره الذي يعتبر أهمّ الخصائص الوجودية للبشر، وبالحرّية الفكرية التي تعدّ الشرط الأساسي في مجال تقرير المصير، والرصيد الأوفى لتجدّد الحياة ونموّها، فهل تراهما يحظيان بنصيبهما من الاعتراف والتقدير؟

إن كبريات مشاكل تاريخنا هي هيمنة حاكمية «التَغَلُّب» وسلطتها على مصيرنا، بحسب تعبير الفارابي[٣]. هذا «التَّغَلُّب» الذي كانت له قبل الإسلام جذوره الضاربة، حتّى حظي أواخر العهد الساساني بضرب من التنظير بحيث تحوّل إلى مدوّنة نظرية!

مع انبثاق الإسلام، اهتزت قواعد سلطة «التَّغَلُّب»، بَيْدَ أن الأمر لم يدم أكثر من أربعين سنة بعد ظهور الإسلام. فبعد انتهاء المدّة التي اكتسبت عنوان «العصر الراشدي» عاد الاستبداد والقهر ليحكما الأُمّة الإسلامية ويتحكّما بها على نحو أخطر، ولكن مع فارق هذه المرّة تمثّل بالسعي لتوجيه هذا التغلّب والاستبداد وقهر السلطة على أساس قواعد الدين الإسلامي ذاته!

لو أن الحضارة الإسلامية أخذت مكانها بدلاً من الحضارة

---

(٣) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان أُوزلغ المشهور بالفارابي، المعلم الثاني ومؤسس الفلسفة الإسلامية، توفي سنة ٣٣٩هـ.

الإيرانية في عهد الساسانيين أو أيّة حضارة أخرى، لكان من المنتظر أن تستبدل الصيغة السياسية لتلك الحضارات بالصيغة السياسية للحضارة الجديدة، ولا سيّما بعد أن ظهرت نماذج من تلك الصيغة في بدايات العصر الأوّل من الحياة الإسلامية، تبعث المزيد من الأمل.

فمع الصلة التي وثّقها العهد النبوي مع الأُمّة، والخلفاء من بعده إلى حدّ ما، ولا سيّما عهد الإمام عليّ (عليه السلام) على أساس العناية بأمور مثل الشورى، البيعة، المصلحة، المجتمع وغيرها، انفتح أفق آخر أمام الإنسان الإسلامي ـ أُفق لو قُدّر له أن يدوم، وأن يحاط بالتفكير الجدّي، لكان للأمّة الإسلامية، من دون شكّ، مصير آخر.

بيد أن ما يُؤسى له هو أن الأمر لم يدم طويلاً، إذ لم تلبث أن عادت حاكمية «التَّغَلُّب» ترمي بظلالها السوداء على حياة المسلمين. والذي يؤسف له أكثر هو المساعي التي ظهرت لتبرير سلطة «التَّغَلُّب» وتسويغها على أساس الدين الذي تحوّل إلى قاعدة ارتكاز لحضارة جديدة، حيث راحت الصيغة السياسية لسلطة «التَّغَلُّب» تُماشي حركة تلك الحضارة خطوة فخطوة، حتّى اشتدّ ساعدُها وترسّخ وجودها ونما، حتّى أفضى الأمر بالنهج السياسي ذاك إلى السير بالحضارة إلى مهاوي التدهور والانحطاط، فيما بقي هو لابثاً مكانه!

في فضاء مثل هذا لم تبرز الفرصة للتأمّل في المصير

السياسي، باستثناء ما حصل مع الفارابي مؤسّس الفلسفة الإسلامية، الذي بحث في مجال الفلسفة السياسية والفكر المدني. هذا الفكر الذي دشّن بداياته مع الفارابي وانتهى به أيضاً.

فبعد الفارابي، اضمحلّ التفكير في الدائرة الحياتية لهذا العالم. وبسبب هيمنة حاكمية «التَّغَلُّب» ولوازمها سيق مسار البحث تلقاء الغور في عوالم ما بعد الطبيعة التي لا أمد لنهايتها، حتّى رأينا أنه، وبرغم النموّ الفكري في الإلهيات، بل وحتى الطبيعيات والطبّ وغيرها، أمسى البحث الفلسفي في المصير السياسي والبنية السياسية للمجتمع والحياة الاجتماعية بحكم المهمل تقريباً.

وإلى جانب البحث الفلسفي فيما بعد الطبيعة، انتعش ضرب آخر من الفكر، في الإنسان والوجود، أعني به العرفان والتصوّف، لا سيّما في أوساط النخبة الاجتماعية.

وبعض موارد هذا الفكر ووجوهه، وإن كان لها أن تُحْمَل على محمل معارضة الوضع القائم، فإنها لم تدرك الغاية ولا حالفها التوفيق لأنها بدلاً من أن تواجه الواقع السياسي الحاكم وتتلمّس سبيل الخروج من الأزمة القائمة بعرض نموذج آخر للحياة، بادرت ـ على الأقلّ في اتّجاهاتها المتطرّفة ـ إلى معارضة السياسة بنفي موضوعها. وبتعبير الفارابي ذهب الكثير من أصحاب تلك الطائفة للقول بأن إدراك الموجود الحقيقي

ونيل السعادة، يستلزم إبطال وجود هذا العالم، أو لوازمه، أي جميع ما له صلة بهذه الدنيا، والمجتمع المدني من بين ذلك[٤].

وبنفي الدنيا والانسحاب من مسرح الحياة، صارت السياسة عملياً طعمة للأيادي الملوّثة بالدماء، وتركت تسقط كلّياً بيد المستبدّين. وبدلاً من أن يواجهوها ويشتبكوا معها، تراهم انكفأوا عنها ولم «يلطخوا» أيديهم بالانشغال بها، كما هو حال أكثر العلماء والنخب.

من جهة أخرى هيمنت على دنيا المسلمين نظرة سطحية ظاهرية، حتّى إن الفلسفة التي صارت حبيسة جدران اللاهوت وما بعد الطبيعة، نُحّيت جانباً ودُفعت إلى الهامش، ولم يكن لها تأثير يُذكر في بنية الحضارة الإسلامية.

وبين هذا وذاك، فإن ما شاع بين المسلمين على أنه فكر سياسي هو، من جهة، ضرب من النظام العملي ـ العملي الذي يُعزى ابتكاره ووضعه، ظاهراً، إلى الفقيه الشافعي المعروف في عصر الخلافة العباسية، أقضى القضاة في بغداد، أبي الحسين الماوردي في كتابه المهمّ الذي صنّفه بعنوان

---

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، دار العراق، بيروت ١٩٥٥، ص ١٢٥ ـ ١٢٨.

الأحكام السلطانية[٥]. وبعد برهة من الزمان قدم أبو يعلى الفرّاء القراءة الحنبلية لهذا الفكر تحت العنوان ذاته[٦].

من جهة أخرى انبثق تيّار في الفكر السياسي هو في واقعه إحياء واستدعاء لنماذج وأمثلة شهدها العالم قبل الإسلام.

وأعتقد أن أجلّاء أمثال أبي الحسن العامري[٧] وابن مسكويه الرازي[٨] تحوّلا إلى جسر بين الفكر الفلسفي وبين تنظير سياسة التغلّب التي مضت تجربتها في إيران القديمة، حين أسّسوا لمنعرج عسر تمثّل بالعودة إلى مذاهب السياسة السابقة على الإسلام، إذ اكتسب هذا الفكر صيغته النهائية كمنظومة مدوّنة مع نظام الملك[٩] والغزالي[١٠]، (إذا كان الجزء الثاني من **نصيحة الملوك** من تأليفه)، وصار من جملة العقبات الأساسية التي تحول دون الفكر الجادّ في حياة المسلمين.

---

(٥) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري البغدادي (٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ).

(٦) القاضي أبو يعلى محمّد بن الحسين الفرّاء الحنبلي، توفّي سنة ٤٥٨هـ.

(٧) أبو الحسن أبو ذرّ محمّد بن الحسن العامري النيشابوري، توفّي سنة ٣٨١هـ.

(٨) أبو علي أحمد بن محمّد بن مسكويه الرازي، الملقّب بالخازن، توفّي سنة ٤٢١هـ.

(٩) الخواجة نظام الملك الطوسي، صاحب **سير الملوك** وزير سلاطين السلجوقية المعروف (٤٠٨ ـ ٤٨٥هـ).

(١٠) أبو حامد محمد بن محمّد الغزالي، الفقيه والعارف والمفكّر الإسلامي المعروف، الملقّب بحجّة الإسلام (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ).

كان ذلك كلّه مؤلماً، بَيْدَ أن الأمضّ ألماً منه أن تتعاطى الأمّة الإسلامية مع هذا المصير المضطرب على أنه تقدير إلهي تاريخي أو طبيعي لا مفرّ منه، حين لم تعد تستطيع أن تفكّر في المجال السياسي بعدئذ خارج إطار «التَّغَلُّب».

ومع هذا المصير، لم تجد الأُمّة إلّا أحد سلوكين: إمّا الإذعان والتعايش، وإمّا مواجهة سلطة الحاكم واستبداده، استناداً إلى القوّة والإرهاب والسيف. وفي أجواء مثل هذه انجرّت المواجهات السياسية في عالم الفكر والنظر إلى مضمار البحوث الكلامية وميدان التاريخ الفرقي، بدلاً من أن تركّز على دراسة وتحليل ماهية «التَّغَلُّب» الموجود.

وإذا ما انبثق سؤال في مجال السياسة القائمة، فقد كان ينصبّ على هوية الحاكم المتسلّط المستبدّ. فإن كان من الفرقة المطلوبة ذاتها، تمّت المبادرة لتأييده والاتساق معه، وإلّا نهضوا لحربه ومواجهته، كما حصل في صراعات القرامطة، الزنوج، الفاطميين، الإسماعيليين، الخوارج وغيرهم في معركتهم مع إمارتَي «التَّغَلُّب» الأموي والعبّاسي.

وإذا ما توافرت الإمكانات لهؤلاء الناهضين وواتتهم الفرصة رأيتهم ينهجون ـ في السلطة والحكم ـ طريق الغلبة ذاته.

وآخر نموذج على هذه الحال تمثّل بتعايش كبار علماء الشيعة مع ملوك «التَّغَلُّب» الصفوي المتشيّعين وتبرير سلطتهم وتسويغ حكومتهم.

إن ما نفتقده على طول خطّ تاريخ الفكر السياسي، إذ قلّما نلمس ما يدلّ عليه، هو غياب السؤال عن ماهية «التَّغَلُّب»، وعن كيفية الخروج منه.

ما أسعى إليه من خلال الاستعراض التاريخي الإجمالي الآنف، هو أن أسلّط الضوء على مشكلتنا في عدم تحقّق التنمية، ولماذا بقينا في الخطوة الأولى من سؤال التغيير والتنمية، على رغم مرور ١٥٠ سنة على تأسيس دار الفنون.

أعود لتكرار نقطة ذكرتها سابقاً: إن التغيير والتقدّم ينبغي أن يُسبقا بالفكر، والفكر لا ينمو إلّا في إطار الحرّية وعلى أرضيتها.

لكن سوء طالعنا التاريخي لم يسمح ـ كما تمّت الإشارة لذلك ـ بتفتّح شخصية الإنسان في هذا العالم والاعتراف بها، وبالتالي بقي رصيد تلك الشخصية وتجلّيها المتمثّل بالفكر والحرّية الفكرية، مزوياً جانباً.

ولقد تضاعفت المشكلة خلال القرنين الأخيرين، حين استفحل سلطان الغلبة والاستبداد وهيمن بشكل مدمّر وخطير على حياتنا الاجتماعية. ففي غضون هذه الحقبة برزت في العالم ظاهرة سلبية سيّئة باسم «الاستعمار» فصرنا مبتلين باستبداد تابع للاستعمار.

والاستبداد الذي هَيْمَنَ علينا في هذه االفترة لم يعد من طراز الاستبداد التاريخي المتمثّل بسلطة قبيلة أو قوم فرضوا أنفسهم على الواقع بقوّة السلاح وسطوته، (وهو ما حصل على

مرّ التاريخ، إذ مع غياب دور الأُمّة تمركزت السلطة بيد طغاة متغلّبين من جبابرة الأقوام والنّحل)، بل أضحى الاستبداد الداخلي تابعاً هذه المرّة ومرتبطاً بالقوى الدولية، التي تحرّكت لفرض هيمنتها العالمية بهدف الاستيلاء على كلّ مواردنا المادّية والمعنوية، وأرادت للاستبداد الداخلي أن يتحوّل إلى أداة طيّعة مذعنة بين يديها.

ما يبعث على الأسف أن مزاجنا، (روحنا)، لم يعد يتّسق مع الحرّية، وما يزال كذلك في نفرة من الحرية بسبب ما جرى علينا. ومثال ذلك أنه كلّما سنحت الفرصة لكي نمارس الحرّية ونجرّبها، خلال نصف القرن الماضي، جاءت الثمار ضئيلة والحصيلة غير موفقة.

برز ذلك واضحاً بعد واقعة شهر يور سنة ١٣٢٠ (أيلول/ سبتمبر ١٩٤١) عندما حظينا بأجواء حرّة نسبياً، تلت الحرب العالمية الثانية والتحوّلات التي نشأت عنها في إيران. فاضطربت القوى الذاتية، (القوى التي تنتمي إلى الشعب، دينية ووطنية)، وأصيبت بالدوار والشلل، فما كان من القوى الانتهازية إلّا أن استثمرت الفرصة التي وفّرتها أجواء الحرّية، لكي تقبض على السلطة وتمسك بزمام المبادرة، ـ بالإضافة إلى فعل العامل الخارجي الذي تصاعدت مؤامراته لتتحوّل إلى باعث يحول دون استتباب النظام الطبيعي واستقراره على أساس مبدأ الحرّية في المجتمع.

إن حال الذهول هذه والاضطراب والعجز عن الفعل عندما تلتقي مع خيانة البعض في الداخل، وتأتي توأماً مع مؤامرة الخارج، لا تثمر مع الأسف إلّا شيئاً من قبيل الانقلاب الأسود الذي شهدته إيران في ١٩ آب (أغسطس) ١٩٥٣، (الانقلاب الأميركي ضدّ حكومة الدكتور مصدق وإعادة الشاه المستبدّ إلى سدّة الحكم) ـ ذلك الانقلاب الذي طوى ملفّ الفرصة السانحة وختم على تلك الحقبة بهذه النهاية.

ومرّة أخرى تداعت الثورة الإسلامية لنصرتنا، وجلت لنا صبح الحرّية. ومهما تضاربت الآراء وتباينت الميول حيال هذه الثورة، فإن أحداً لا يسعه ـ إذا ما رام الإنصاف ـ إلّا أن يُسلِّم للثورة الإسلامية في إيران بهاتين الخصيصتين البارزتين:

• الأولى: أن أيّ تحوّل حتّى الآن في البلاد التي تشبه بلدنا، لم يكن إلّا من خلال القوّة العسكرية، ولم يتمّ في الغالب إلّا بصيغة الانقلاب العسكري. أمّا الثورة الإسلامية فلم تعتمد على الاستعمار أو تتّكل على قوّة السلاح، بل تمّ لها النصر على أساس حضور الشعب، وقد استند العامل المصيري فيها إلى قوّة الكلمة وسلطة الإرشاد.

• الثانية: لقد بدأت الثورة فعلها بالحرّية وليس بالبطش والقمع، حتّى لقد اقترنت الحرّية بالفوضى خلال السنين الأولى للانتصار. ولمّا كنّا متأثّرين بطبيعتنا الثانية المتمثّلة بالاستبداد

الذي ورثناه من ماضينا التاريخي الأسود، لم نَسْتَطِعْ أن نستفيد من الحرّية في هذه البرهة أيضاً، على النحو الصحيح.

ولا شكّ في أن العالم الخارجي الذي كانت له يد مضمرة ومعلنة في وجودنا خلال القرنين الماضيين، لم يبق في موقع المتفرج بل تدخّل، تارة عن طريق التآمر، وأخرى عن طريق عناصره الخفية، ليحول دون أن نعيش الأجواء الطبيعية، نتفاعل مع الحرية، وننعم بمزاياها، ثمّ نعمد إلى معالجة مشاكلها بأنفسنا.

ففي جامعاتنا هذه، برزت جماعات راحت تثأر من إدبار الشعب عنها، بتكديس السلاح بهدف إسقاط الحكومة واستعدّت لمعركة دموية تُفضي بها إلى الاستبداد واحتكار السلطة. وما أكثر ما أعلنت تضامنها مع الحركات الانفصالية على الحدود، ما أدى إلى بروز جوّ تخريبي شاعت فيه التهمة حتّى صار الجميع يسيء الظن بعضهم ببعض.

والشيء البديهي أنه لم يسع السلطة المنبثقة من صميم الثورة أن تقف مكتوفة الأيدي بانتظار أن تتكرّر مرّة أخرى واقعة مرّة من طراز انقلاب ٢٨ مرداد سنة ١٣٣٢ (١٩ آب ١٩٥٣) فكان ما كان من تشدد في إدارة البلد للحؤول دون الفوضى واضطرام الأمور.

ومن جهة ثانية وفّرت الأوضاع الاستثنائية التي برزت بعد انتصار الثورة الذريعةَ للبعض لكي يتحرّك لمواجهة الحرّية

ذاتها ومناهضتها، بدلاً من وعي العوامل التاريخية التي أفضت إلى عدم الانسجام مع الحرية، وصار هذا الواقع الماثل في مناهضة البعض للحرّية ذاتها منشأً للاضطراب وعدم الاستقرار في المجتمع، لا سيّما وأن أولئك النفر سعوا لأن يعطوا لضيقهم هذا صبغة إسلامية ولأن يغطوه بإرهاب ديني.

بَيْدَ أن دين أولئك لم يكن أكثر من بعض العادات التي ألفتها آذانهم وبديهي أن هذه العادات والمألوفات الذهنية لا تصمد في الجوّ الحرّ المفتوح الذي يسود فيه التعاطي الفكري والسليم، ولكن هؤلاء الذين ناهضوا الحرّية ذاتها، بدلاً من دراسة جذور وعلل الوضع الراكز في صميم تلك الحرّية، وما قد يفضي إليه ذلك الوضع من تخريب وفوضى، لم يكونوا قلّة.

ولأنهم كذلك، رأيتهم، وتراهم، بدلاً من أن يمارسوا الحرّية ويضفوا على ممارستها طابعاً قانونياً ومؤسّسياً، وبدلاً من أن يجتهدوا بإزالة العقبات التي تحدّ من فاعليتها، يواجهونها، حتى وضعوا الدين ومصلحة البلد في تعارض مع الحرّية، قصدوا ذلك أم لم يقصدوه.

إن تخريب الفضاء الحياتي باسم الحرّية، ومناهضة الحرّية باسم الدفاع عن الدين ومصلحة البلد، هما وجهان لعملة واحدة، وعلامة على المرض التاريخي لمجتمعنا، الذي عاش

قروناً مقهوراً تحت سلطة الاستبداد، وأفضى ذلك إلى أن نعيش مزاجاً لا ينسجم مع الحرية.

ينبغي لنا في دراسة مشاكلنا أن لا نعلّق أبصارنا على السلطة دائماً، بل يتحتّم علينا، قبل ذلك، أن نتصالح مع الحرّية.

إننا اليوم، في جامعاتنا وفي مدارسنا وفي بيوتنا، لا نتحمّل بعضنا بعضاً بسهولة وبساطة. فلا تشكّوا لحظة، في أننا ما لم نتغيّر من داخلنا، لا يسعنا أن ننتظر حلّ مشاكلنا من قبل الآخرين.

علينا أن نذعن بأن تجربة الحرّية ليست ميسّرة لنا بسهولة. وتعود هذه الحال إلى عاملين:

• الأول: لأن الاستبداد أضحى منّا طبعاً ثانياً، فنحن جميعاً ننطوي على ضرب من الميل للديكتاتورية، وهذا الوضع المؤلم يُلحظ في جميع وجوه المجتمع وشؤونه.

• الثاني: أننا نريد أن نمارس تجربة الحرّية في عالم مملوء بسيطرة القوى العالمية وهيمنتها، هذه القوى التي لا تفكّر بغير مصالحها ـ هذه المصالح التي تتعارض مع حرّية واستقلال البلدان الأخرى، ولذلك فهذه القوى تستنفر كلّ قواها السياسية والعسكرية والمخابراتية والاقتصادية دفاعاً عن تلك المصالح. ومن ثم فإذا ما واجهت تجربة الحرّية مشكلة في مثل بلدنا، فعلينا أن لا نغفل عند دراسة المشكلة وبحثها، عن واقع التآمر الأجنبي.

أجل، نحن هنا بإزاء أمر يظهر وكأنه ينطوي على تناقض ظاهري، أو نحن مبتلون بصيغة «بارادوكسية» (Paradoxal) بحسب التعبير المعاصر. فمن جهة لا تتوافر الفرصة للنموّ والتقدّم في المجتمع إلّا في إطار الحرّية، ومن جهة ثانية فإن الحرّية لا تستقرّ وتزدهر وتستحكم إلّا في مجتمع رشيد وناضج.

وبنظري، إذا ما تحلّينا بالتفكير العميق وبالإنصاف، فسنصل إلى الحكم الصحيح الذي مؤدّاه أن تتقدّم الحرّية على التنمية.

بديهي أن الطريق إلى الحرّية وعر ومملوء بالمشاقّ والأخطار. وما أبتغي توكيده، مرّة أخرى، أن مرادي من الحرّية في هذا المضمار، هو حرّية الفكر وتوافر عناصر الأمان في إبرازه والتعبير عنه، وتهيّؤ المقدّمات الكفيلة بالحفاظ على هذه الحرّية وضمان أمن الأحرار وأصحاب الفكر.

والأكثر من ذلك كلّه أنه لا يمكن الحؤول دون حركة الفكر، ولكن غاية ما هناك، إذا كان الجوّ الذي نعيش فيه حرّاً، أن الأفكار ستبرز بصيغة متّزنة، وسيكون المنطق هو المعيار الحاكم بين الأفكار، ومن ثمّ ستتوافر فرص الانتخاب، وتكون الأرضية مهيّأة لتنامي الوعي.

أمّا إذا غابت الحرّية فستطفح الأفكار في ذهن المفكّرين، أرادوا ذلك أم لم يريدوه، وستنفلت خارج النطاق، وتشقّ

لنفسها سبيل الحياة السرّية. وفي جوّ مثل هذا، ما أكثر ردود الفعل العنيفة التي تبرز على السطح وهي ليست من سنخ الفكر بشيء فتظهر الأزمة في المجتمع.

وإذا ما توخّينا الدقّة، فيمكن أن نصوغ سؤالاً جادّاً عن طبيعة العلاقة بين الحرّية والأمن الوطني والتأثير الإيجابي للأولى على الثاني، والتبعات التخريبية التي يُفضي إليها غياب الحرّية، على الأمن الاجتماعي.

إن السبيل المطلوب والصواب هو أن تصل نخبة المجتمع وأن يصل مفكّروه والمسؤولون الذين ينشدون الخير في إدارة الأمور فيه، إلى ميثاق يتوافقون فيه على الآتي:

• أولاً: علينا أن نكفّ عن البحث في العالم المعاصر عن مثال وحيد للحرّية يتحوّل إلى نموذج يقتدى، يصلح للتعميم على الأمم جميعاً.

ومع أن جوهر الحرّية واحد، لكن ما أكثر الأمم والشعوب التي تستطيع أن تجرّب وجوهاً مختلفة للحرّية بلحظ تفاوت الأوضاع التاريخية ـ الاجتماعية، حتّى يكون لها خيارات مختلفة في طيّ طريق الحرّية وتحديد أولويات مراتبها.

• ثانياً: علينا أن نسعى لخلق جوّ نستطيع فيه أن يتحمّل بعضنا بعضاً بسهولة، كما علينا أن نجتهد كي نصل إلى تعريف للحرّية يرضي الجميع، وأن نتوافق على الحدّ الأدنى وعلى الأولويات، شرط أن نؤطّر ذلك قانونياً، وأن ننظّم وضع

المجتمع على أساس تلك المنظومة المقنّنة، كما نوفّر الضمانات الكفيلة بحفظ تلك الحال ودوامها.

في ظلال حال كهذه ستغدو عملية التحوّل أسرع، وتصير أكثر اطمئناناً وسلامة، ويكون مستقبل مجتمعنا أوضح وأجلى.

وبعكس ذلك، لا أدري ما الذي سنُبتلى به غداً. فمع أن مصيرنا يتحرّك في إطار حوادث يمكن التنبّؤ ببعضها، لكن لن يكون لنا دور في انبثاق الكثير منها، فضلاً عن أننا سنكون عاجزين عن التحكّم بها والقضاء عليها.